جامعة قاصدي مرباح – ورقلة–

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الإجتماعية



مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر أكاديمي في الفلسفة

شعبة الفلسفة

تخصص: تاريخ الفلسفة

من إعداد الطالبتين: بجرة بختة/ رومان سعيدة

الموضـــــوع:

الفكر الرشدي في أوروبا المسيحية ما بين القرنين 13-15م

نوقشت وأجيزت علنا يوم 01 / 06 /2016

أمام اللجنة المكونة من:

الأستاذ برابح عمر......................................رئيسا

الأستاذ زيغمي أحمد.................................... مشرفا

الأستاذ: محمد الصديق بن غزالة...........................مناقشا

السنة الجامعية: 2015_2016


بسم الله الرحمن الرحيم



إهـــداء

أهدي ثمرة جهدي المتواضع إلى رمز العطاء والأبوة

" **أبي** "

إلى من ظلت دعواتها رفيقتي

" **أمي** "

إلى إخوتي وأخواتي كل باسمه.

إلى صديقة مشواري الدراسي– رومان سعيدة–.

إلى أختي وزميلتي – ساعد لبنى– سندي الدائم.

إلـــى كل العائلــة الكريمــة.

وإلى كل زميلاتي...

بختــة بجرة



إهــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى أعز إنسانين في حياتي

" **أبي**" و " **أمي**" حفظهما الله وأطال في عمرهما.

وإلى إخوتي وأخواتي كل باسمه.

إلى زميلتي – **بجرة بخته**– التي شاركتني في إنجاز هذا العمل.

وإلى كل صديقاتي وأخص بالذكر– ساعد لبنى– .

سعيدة رومان



قال عز وجل: « **وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم**»

فالحمد والشكر لله الذي منّ علينا من فضله ووفقنا لإنجاز هذا **البحث المتواضع**.

كما لايفوتنا أن نتقدم بالشكر للأستاذ المشرف _**أحمد زيغمي_ الذي لم يبخل علينا** بنصائحه وتوجيهاته القيمة للارتقاء بهذا العمل فله منا كل **التقدير، والاحترام، والامتنان**.

وإلى كل أساتذة قسم الفلسفة، كما لاننسى أن نشكر كل أساتذتنا **الذيـن رافقونا طيلة** مشوارنا الدراسي.

كما نتوجه بشكر خاص للأستاذ _ **بالعربي نور الدين**_ الذي ساعدنا في الترجمة

ونتقدم بالشكر الجزيل أيضا لكل من ساعدنا

من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا العمل.


مقدمة

مقدمة

يعد ابن رشد أحد أهم فلاسفة الإسلام؛ ذلك أن فكره شكل نسقًا فلسفيًا ميزه عن غيره من الفلاسفة، وقد مزج فيه بين أفكاره وتعليقاته على فلسفة أرسطو، وبهذا ترك أثرًا واضحًا في الفكر الفلسفي لاسيما المسيحي منه، فقد تعرفت أوروبا الوسيطية على هذا الفكر، بغرض الوصول إلى إجابات للمسائل التي واجهتها في العصور الوسطى، وكان من أهمها تحديد طبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين، التي مثلت طابع التفكير في ذلك العصر، وكانت هذه المسألة من أهم المسائل التي بحثها ابن رشد وفصل فيها في كتابه "فصل المقال في تقرير مابين الحكمة والشريعة من اتصال"، الأمر الذي جعل فلسفته تلقى اهتمام لدى كثير من فلاسفة الغرب الأوروبي، حيث عملوا على نقلها إلى لغتهم، إلا أن هناك عدة إشكالات أعاقت حركة انتقال هذا الفكر، تمثلت في اللغة التي كتب بها النص الأصلي لهذه الفلسفة وهي اللغة العربية، واللغة التي ترجم إليها وهي اللاتينية.

إضافة إلى ذلك سوء الفهم الذي تعرضت إليه فلسفة ابن رشد، إذ نجد أن من أعماله مانسب إلى غيره، كما ذهب في ذلك "غليوم دوكرت" Guillaume Dukart(ت1249م) حين نسب شرح طبيعيات أرسطو التي قام بها ابن رشد لابن طفيل الذي لم يُعرف عنه ذلك[1]، فكانت هذه العوائق سببا في نبذ هذه الفلسفة والتقليل من شأنها، لذلك جاء بحثنا

[1] أرنست رينان، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د ط)، 1957 ، ص ص239، 240.

محاولًا الإجابة عن الإشكالية التالية : ما أثر الكتابات الفلسفية لابن رشد في بناء فلسفة أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى المتأخرة ؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية التساؤلات التالية:

1. كيف انتقل الفكر الرشدي إلى أوروبا المسيحية؟
2. ما أهم الموضوعات الرشدية التي أثرت في الفكر الأوروبي المسيحي؟
3. أين نلمس أثر الفكر الرشدي في فلسفة الإكويني؟

أما عن أسباب إختيار الموضوع : فمنها الذاتية ومنها الموضوعية

فالأسباب الذاتية هي :

- الرغبة في محاولة إظهار مكانة الفكر الإسلامي من خلال ما قدمه فلاسفة الإسلام للفكر الفلسفي، لاسيما ابن رشد.
- فضول إكتشاف أهمية الفلسفة الرشدية في بناء فلسفة أوروبا.

أما الأسباب الموضوعية فهي :

- بناء تصور واضح عن حركة الأفكار بين عالمين، ولغتين.
- قلة إهتمام الطلبة بهذا الموضوع حسب إطلاعنا هو ماجعلنا نبحث فيه .

وتكمن أهمية موضوعنا في :

- تحديد أهم الإشكاليات الفلسفية التي عالجها ابن رشد، بعد أن لقيت صدى كبيرًا من قبل فلاسفة أوروبا المسيحية .

أما بالنسبة للهدف الذي يسعى إليه بحثنا فهو:

- إلفات نظر القاريء لمكانة الفكر الرشدي وماله من دور في تطور الفكر الأوروبي بصفة عامة والمسيحي بخاصة.
- بيان أثر هذا الفكر في فلسفة القديسين المسيحين، خاصة توما الإكويني.

ولدراسة هذا الموضوع اعتمدنا المنهج التاريخي، والمنهج التحليلي، الأول كونه يتماشى وطبيعة الموضوع، من حيث الإلمام بتاريخ الرشدية اللاتينية وتطورها في أوروبا، والثاني اعتمدنا عليه في تحليلنا لأهم الأفكار من فلسفتي ابن رشد وتوما الإكويني، وذلك لإظهار أن الإكويني تأثر بفلسفة ابن رشد في كثير من المواضع.

ولمحاولة الإجابة عن الإشكالية والتساؤلات المطروحة خصصنا لذلك ثلاثة فصول سبقت بمقدمة تمهيدية للموضوع. الفصل الأول: كان بعنوان الفلسفة الأندلسية في القرون الوسطى المتأخرة، وفيه مبحثان: الأول حال الفلسفة في الأندلس من المرابطين حتى الموحدين، لنرى ما يقابلها في أوروبا فكان المبحث الثاني: الحياة العقلية في أوروبا المسيحية، ثم الفصل الثاني: الذي حمل عنوان تاريخ الفكر الرشدي في أوروبا المسيحية، وفيه ثلاثة مباحث بحثنا فيها عن عوامل إنتقال هذا الفكر إلى أوروبا، وكيف نشأ على إثر ذلك تيار فلسفي قائم بذاته، وأهم الجامعات الأوروبية التي درّست الفكر الرشدي، أما الفصل الثالث : فكان عبارة عن نموذج وضحنا فيه أثر الفلسفة الرشدية في فلسفة الإكويني، وجاء في مبحثين: الأول ذكرنا فيه أدلة وجود الله عند كل من توما الإكويني وابن رشد، والثاني

تطرقنا فيه إلى موقفهما من مسألة قدم العالم، لننتهي في الأخير إلى خاتمة تتضمن جملة من النتائج.

أما بالنسبة للدراسات السابقة فهي قليلة في هذا الموضوع على حد إطلاعنا، فقد اعتمدنا على مؤلفات ابن رشد والمراجع التي تناولت هذا الموضوع.

وأما عن الصعوبات التي واجهتنا فيمكن حصرها في:

- التناقض الموجود بين المراجع التي تناولت فلسفة ابن رشد، جعلنا نجد صعوبة في تحديد موقفه بالضبط من مسألة قدم العالم.
- صعوبة في الإلمام بحالة الفلسفة في الأندلس.

الفصل الأول

الفلسفة الأندلسية في القرون الوسطى المتأخرة

.

المبحث الأول: حال الفلسفة في الأندلس من المرابطين حتى الموحدين

1- البدايات الأولى للتفلسف في الأندلس.

2- الحياة الفكرية في عهد المرابطين.

3- الحياة الفكرية في عهد الموحدين.

.المبحث الثاني: الحياة العقلية في أوروبا المسيحية

1- التفكير الفلسفي قبل النهضة الوسيطية.

2- التفكير الفلسفي بعد النهضة الوسيطية.

المبحث الأول: حال الفلسفة في الأندلس من المرابطين حتى الموحدين

لقد كان للرحلات التي قام بها مفكري الأندلس إلى المشرق دور فعال في إنتقال الفكر المشرقي إلى الأندلس؛ ذلك الفكر الذي ظل قائمًا حتى فترة المرابطين والموحدين(448-668هـ) التي تميزت بظهور فلاسفة ساهموا في تطور الفلسفة في الأندلس، أمثال ابن رشد الذي عاصر المرابطين والموحدين، فكيف ساهم الفكر الوافد من المشرق في بناء الفلسفة الأندلسية؟.

1. البدايات الأولى للتفلسف في الأندلس:

إن ظهور التفلسف في المغرب الإسلامي، جاء متأخرًا عن ظهوره في المشرق، الذي عرف ازدهارًا فكريًا وفلسفيًا، ونلمس ذلك فيما خلّفه فلاسفة الإسلام من أعمال فلسفية[1] أمثال : الكندي(185 -260 هـ) والفارابي(260 - 339 هـ)، وابن سينا (370 -428 هـ)[2]، ثم الغزالي (450- 501هـ)[3]، وقد انتقلت هذه الفلسفة إلى المغرب عن طريق المفكرين الذين تنقلوا إلى المشرق، ومن أهمهم "ابن مسرة" (269-319هـ) وابن عربي (560-638هـ) فالأول تأثر بالتصوف المشرقي من خلال إتصاله بالمدارس الباطنية في إيران، حيث ظهرت نزعته الصوفية في كتابيه "التبصرة والحروف"[4]، أما الثاني فقد انتقل إلى

---

[1] عمر محمد التومي، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**، الدار العربية، طرابلس، ليبيا،(ط3)، 1982، ص65 .

[2] محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د ط)، 2012، ص ص33،71.

[3] جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، (ط3)، 2006 ، ص429 .

[4] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، عويدات، بيروت، لبنان، (ط2)، 1998، ص331.

بغداد وتتلمذ على يد كبار المتصوفة فيها أمثال السهروردي(539-632هـ) وقد أثر ذلك في كتابه "الفتوحات المكية"[1].

كما كان للمترجمين اليهود دور في تحصيل أهم الآراء، والأفكار الفلسفية التي كانت معروفة في الأندلس، وقد برع منهم في ذلك "إبراهيم بن عزرا" المعروف بابن الماجد(1090م -1167 م) الذي ترجم كتب الغزالي وابن سينا وأبي بكر الرازي في الفلسفة والطب، كما ترجم "يوحنا بن داود" الإسباني (ت سنة 1291 م) و"دون جوندسالفو" مؤلفات ابن سينا (النفس والطبيعة وماوراء الطبيعة) وبعض آثار الغزالي مثل كتاب مقاصد الفلاسفة الذي يعرف في ترجمته اللاتينية باسم كتاب النفس[2].

هذا وقد اتجه فلاسفة الأندلس اتجاهًا جديدًا، حيث مالوا إلى التخصص على عكس المشارقة الذين بحثوا في موضوعات متفرقة إذ نجد الفارابي وابن سينا مثلا قد كتبا في المنطق والطب وماوراء الطبيعة والرياضيات والدين وعلم الكلام، أما فلاسفة الأندلس فقد اختص أكثرهم بالبحث في أحد موضوعات الفلسفة، ثم إنهم فصلوا بين العلوم الدينية والعلوم العقلية، فمثلا كتاب "المقدمات الممهدات" لابن رشد يظهر بأن كاتبه فقيها يبحث في الدين بحثًا دقيقًا، وإذا انتقلنا منه إلى كتابه "تهافت التهافت" تغيب صفة الفقيه تلك[3]، كما نجد أيضا كتاب "حي بن يقظان" لابن طفيل، الذي يهدف من خلاله الوصول إلى معرفة الله[4].

---

[1] هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي**، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب، (ط2)، 1975، ص ص69،53.

[2] محمد عبد الحميد، **الطريق من دمشق إلى قرطبة**، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق،(د ط)، 2010، ص251.

[3] عمر فروخ، **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (ط2)، 1952 ، ص107.

[4] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص352.

من هذا نجد أن الإختلاف الحاصل بين فلاسفة المشرق وفلاسفة الأندلس من حيث التخصص والموسوعية، أدى إلى ظهور اتجاهين في الفلسفة: اتجاه يجمع بين الفلسفة والعلوم، واتجاه آخر يفصل بينهما، وهذا الفصل لم يقتصر على الفلسفة والعلم فقط، بل نجده حتى في الموضوعات التي تناولتها الفلسفة، وذلك بالفصل بين المسائل الدينية والمسائل العقلية, مما أوجد إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين.

2. الحياة الفكرية في عهد المرابطين :

اتفق المؤرخون على أن المرابطين من قبيلة لمتونة وهي إحدى قبائل صنهاجة الذين تمكنوا من إنشاء دولة بالمغرب سميت بالدولة المرابطية، قامت على يد "يحي ابن إبراهيم الجدالي" في النصف الأول من القر5هـ[1]، وامتد نفوذها حتى شمل الأندلس مع يوسف ابن تاشفين[*] سنة 490هـ /1096م[2]، حيث كان أساس دعوتها العلم، فكانت نزعة "عبد الله بن يس" إلى الفقه والدين أقرب منها إلى أي علم آخر، لهذا كان حكماء هذه الدولة يفضلون الفقهاء دون غيرهم من أرباب المعارف الأخرى، فابن تاشفين كان يهتم بالفقهاء والعلماء

---

[1] محمد عبده حتامله، **الأندلس التاريخ والحضارة والمحنة**، عمان، الأردن، (د ط)، 2000، ص ص 528، 529.

[*] **يوسف ابن تاشفين** : (410– 500هـ) (1019 – 1106م) هو يوسف بن تاشفين بن إبراهيم المصالي الصنهاجي اللمتوني الحميري، سلطان المغرب الأقصى وباني مدينة مراكش، وأول من دعي بأمير المسلمين، ولد في صحراء المغرب وبايعه أشياخ المرابطين فاستولى على مدينة فاس، وغزا الأندلس فصالحه ملوكها على الطاعة له، وكتب إليه المعتمد ابن عباد سنة 475هـ من إشبيلية يستنجده على قتال الفرنج، فكانت وقعة الزلاقة الشهيرة التي انكسر فيها جيش الفرنج، وبايعه بعد انتهاء هذه الوقعة من شهدها من ملوك الأندلس وكانوا ثلاثة عشر ملكا، وعاد إلى مراكش وهو على إتصال بإشبيلية وغيرها ثم سار بالجيوش إلى الأندلس ودخل غرناطة فامتلكها، وشمل سلطانه المغربين الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس، وتوفي بمراكش . خير الدين الزِركلي، **الأعلام قاموس تراجم**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، المجلد الثامن، (ط13)، 1998، ص222 .

[2] عبد الرحمان الحجي، **التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة**، دار العلم، بيروت، (ط2)، 1981، ص424.

ويأخذ برأيهم[1]، ومن هؤلاء الفقيه " أبو الوليد الباجي"[2] ومن بين العلماء "عبد الله بن حمدين"(ت508هـ)[3]، كما أعطى مكانة للأدباء بإقامته ديوان الإنشاء لتحرير الرسائل والذي تولاه رجال من أشهر الأدباء في تلك الحقبة[4] أمثال: ابن بسام الأديب والناقد[5].

أما بالنسبة للعلوم في عهد المرابطين فقد انقسمت إلى قسمين: علوم نقلية وعلوم عقلية، فالعلوم النقلية شملت التفسير والفقه الذي امتزجت دراسته بعلم الأصول، ثم بدأ الإشتغال بعلم الكلام على طريقة أهل النظر والتأويل، بالإضافة إلى علم الحديث[6]، أما العلوم العقلية فقد شملت الفلسفة التي تميزت في باديء أمرها بإنتشار رسائل إخوان الصفاء، ودخول الأفلاطونية الحديثة*[7].

[1] عصمت عبد اللطيف، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين**،عصر الطوائف الثاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (ط1)، 1988، ص352 .

[2] محمد بن عبود، **جوانب من الواقع الأندلسي في القرن 5هـ**، المعهد الجامعي للبحث العلمي، تطوان، المغرب، (د ط)،1987 ، ص154.

[3] محمد بن موسى، **الصفات والخصائص التي أبرزت الإمام يوسف بن تاشفين**، دار الأندلس الخضراء، جدة، الرياض، (ط1)، 2010، ص45 .

[4] سعدون عباس، **دولة المرابطين في المغرب والأندلس، عهد يوسف بن تاشفين**، دار النهضة العربية، بيروت، (ط1)، 1985، ص167.

[5] محمد بن عبود، مرجع سابق، ص154.

[6] عصمت عبد اللطيف، مرجع سابق، ص354.

***الأفلاطونية الحديثة**: مذهب أفلوطين وأتباعه، أساسه القول بالواحد الذي صدر عنه الكثرة وفيه نزعة صوفية تمزج الفلسفة بالدين، كما يمتاز بنزعته التوفيقية بين الآراء الفلسفية المختلفة، وهذا المذهب اعتمدته مدرسة الإسكندرية من القرن الثالث حتى القرن السادس ميلادي. إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، معجم اللغة العربية، القاهرة، (د ط)، 1983، ص18

[7] عصمت عبد اللطيف، مرجع سابق، ص411.

ولقد بدأ النشاط الفلسفي في هذه الفترة بظهور ابن مسرة (269-319هـ) وابن باجة(ت 533هـ)، فالأول صاحب المدرسة الألميرية *التي بدأت بأبي الصلت أمية ابن عبد العزيز الداني (459-528هـ) وابن السيد البطليوسي (444-521هـ) ومالك بن وهيب وانتهت بمحي الدين بن عربي(560-638هـ)[1]، أما الثاني فقد ألف العديد من الكتب أهمها (رسالة تدبير المتوحد ورسالتي الإتصال والوداع)، بالإضافة إلى شروحاته عن مؤلفات أرسطو التي من أهمها كتاب السماع الطبيعي، كما شرح منطق الفارابي[2]، لكن الفكرة الأساسية التي أضافها ابن باجة إلى التراث الفلسفي هي التي تتعلق باتحاد العقل الفعال بالإنسان، وهي الفكرة نفسها التي بنى عليها ابن طفيل فكره الصوفي في وحدة الوجود[3].

ما يمكن قوله هنا أن الفلسفة في عهد المرابطين لم تحظ بإهتمام بالغ؛ ذلك أن أغلب أمراء الدولة كانوا فقهاء - ومثال ذلك "يوسف ابن تاشفين"- الأمر الذي جعلهم يفضلون علوم الدين على العلوم العقلية، فضلا عن ذلك فإن معظم العلماء من الأدباء والشعراء درسوا الفقه واشتغلوا به، وبذلك انحصر تفكيرهم في الجانب الديني دون غيره من العلوم الأخرى لهذا لم تظهر كتابات فلسفية بشكل واضح إلا ماجاء به ابن مسرة وابن باجة.

* **المدرسة الألميرية :** أسسها ابن مسرة المتصوف الأندلسي، حيث تعد مدرسته هذه من أوائل المدارس الصوفية بالأندلس فقد كانت تقوم على تدريس المذهب الزهدي الذي أساسه الوصول إلى عالم غيبي روحي، وكان معظم تلامذته من أهل الأدب والمؤرخين والمعنيين بالجدل والتفكير الفلسفي. عبد السلام غرميني، **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، (ط1)، 2000 ، ص ص 55، 56.

[1] عصمت عبد اللطيف، مرجع سابق، ص411.

[2] حمدي عبد المنعم، **التاريخ السياسي والحضاري للمغرب والأندلس في عصر المرابطين**، دار المعرفة الجامعية، (د ط)، 1997، ص411.

[3] عصمت عبد اللطيف، مرجع سابق، ص411.

3 . الحياة الفكرية في عهد الموحدين :

قامت دولة الموحدين في المغرب الأقصى، وكان أساس دعوتها تجديد قوى الأمة على أساس القرآن والسنة، كما دعت إلى الفهم النقي للإسلام والتوحيد الخالص، بإزالة الشوائب التي لاتنسجم والدين الإسلامي، وكان أول زعيم لهذه الجماعة أبوعبد الله المهدي "ابن تومرت" (485-524 ه)[1] هذا الأخير الذي ارتبط اسمه بدولة الموحدين، وبعد وفاته خلفه "عبد المؤمن بن علي" الذي على يده وصلت دولة الموحدين إلى الأندلس سنة 540ه[2]

لقد كان عبد المؤمن بن علي عالمًا وفقيهًا، مهتما بالدراسات الفلسفية ما جعله يجمع حوله طائفة من أعظم علماء العصر ومفكريه، لذلك نجد أن العلوم الدينية والأدبية في عصره قد تفوقت على باقي العلوم الأخرى، مما أدى إلى ظهور فقهاء وعلماء دين أمثال: أحمد بن عبد الصمت (ت582ه)، ومحمد بن إبراهيم المهري (ت622ه)، والأديب أبو الفضل عياض، وعبد الله بن يحي.[3]

هذا وقد عرف التأمل الفلسفي عصره الذهبي في ظل حكماء الموحدين، نتيجة لحرية التفكير التي منحها هؤلاء الحكام للفلاسفة والمشتغلين بالعلوم العقلية، فقد حظي ابن طفيل وابن رشد بمكانة خاصة في دولة الموحدين زمن الخليفة أبو يعقوب المنصور، إلا أن حرية التفكير هذه اشُترطت بعدم نشر تلك الأفكار الفلسفية على العامة؛ ذلك أن الخلفاء الموحدين

---

[1] عبد الرحمان الحجي، مرجع سابق، ص456.

[2] محمد العروسي، **الحروب الصليبية في المشرق والمغرب**، دار الغرب الإسلامي، (د ط)، 1982، ص227.

[3] محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ط2)، 1990، ص ص 646، 662.

كانوا يعتبرون الفلسفة نوعًا من الحقائق الباطنية[1]، الأمر الذي جعل الفلاسفة يتجنبون الحديث عن المسائل الفلسفية للعامة من الناس، لاسيما تلك التي تتعلق بالأمور الدينية، ومع ذلك فقد ظهر العديد من العلماء ألفوا في المنطق والفلسفة، وكانت هذه الكتب متداولة فقط عند الطبقة المثقفة من الفلاسفة والعلماء[2] .

كما اتسمت الفلسفة في عصر الموحدين بطابعين : أولهما أرسطي إكتفى بالعقل في تصويره نشأة العالم عن العلة الأولى[3]، كما كان أساسه البرهنة على قدم العالم من خلال فكرة عدم تناهيه من حيث الحركة والزمان، وأهم ما جاء به التقسيم الرباعي للعلل الطبيعية، فهي إما أن تكون عنصرية (مادية) أو صورية وإما فاعلية أوتمامية؛ وتعني عنصر الشيء الذي منه يكون الشيء، والصورة صورة الشيء والفاعل الصانع والتمامية مأأحدث له[4]، ومن أهم ممثليه في الأندلس ابن طفيل (1100-1185م) الذي من أهم آرائه الفلسفية القول بأن القوانين والأنظمة المسيطرة على الكون هي تعبيرات عن الإرادة الإلهية وعن أحكام القضاء والقدر، كما قال بأن العالم متناه (ليس ممتدا إلى مالا نهاية) ويعتقد أيضا بأن شكل العالم كروي، حيث نجده يأخذ برأي أرسطو في الفلك القائل بالأفلاك المركزية، رافضًا بذلك رأي بطليموس القائل بالأفلاك المتداخلة[5]، كذلك ابن باجة الذي يعتبر أول رائد للثقافة الإغريقية

---

[1] دي لاسي أوليري، **الفكر العربي ومركزه في التاريخ**، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بروت،(ط3)، 1982، ص ص 209،211.

[2] عصمت عبد اللطيف، مرجع سابق، ص 407.

[3] محمد البيهي، **الفكر الإسلامي في تطوره**، مكتبة وهبة، القاهرة، (ط2)، 1981، ص 58 .

[4] حسين الشافعي، **التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية**، دار الثقافة العربية، القاهرة، (د ط)، 1998 ، ص23.

[5] محمد فارس، **موسوعة علماء العرب والمسلمين**، المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، (ط1)، 1993، ص41.

في الأندلس فقد علق على كتب أرسطو وجالينوس*، حيث ترجمت تعليقاته وكتبه إلى العبرية والتي من أهمها كتابه عن تدبير المتوحد**[1] .

وقد تجسد هذا الطابع بشكل أكبر في فلسفة ابن رشد*** كونه الشارح الأكبر لمؤلفات أرسطو، إذ نجده يتشابه معه في العديد من الأفكار، حيث أطلق ابن رشد على نشاط النفس الإنسانية اسم العقل بالفعل أو العقل الفعال كما فعل أرسطو من قبل، ففي نظره أنه لايوجد فرق بين العقل المادي أو الهيولاني وبين العقل الفعال، فهذين العقلين وظيفتين لذات واحدة وهي النفس العاقلة[2].

---

* **جالينوس : Galien** (129_ 199م) طبيب يوناني يعتبر أحد أعظم الأطباء في العصور القديمة، مؤسس الفيزيولوجيا التجريبية التي سيطرت على الفكر الطبي في أوروبا خلال القرون الوسطى وخلال عصر النهضة، من أهم كتبه منهج الطب، وشروح على أبي قراط . منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد**، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (ط1)، 1992، ص15.

** **تدبير المتوحد** : من أشهر كتب ابن باجة وأدلها على نزعته العقلية والمقصود بالتدبير تدبير الأفعال وتوجيهها إلى غاية مقصودة هي الإتحاد بالعقل الفعال، والمقصود بالمتوحد الإنسان الكامل الذي اتبع عقله وسيطر على غرائزه وشهواته ، فالمتوحد إذًا ليس زاهدا وإنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة، فيأخذ على نفسه البحث والنظر، ويعنى بتدبير شؤون الحياة في المدينة الفاضلة على أساس الرؤية والفكر . جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، (ط3)، 1995، ص436.

[1] عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، مؤسسة هنداوي، القاهرة ، (د ط)، (د ت)، ص15.

*** **ابن رشد : Averroes** هو أبو الوليد محمد ابن أحمد ابن محمد بن رشد، ولد سنة (520هـ/ 1126م)في قرطبة، درس القانون، والشعر، والطب، والرياضيات، والفلك ومن ثمة الفلسفة . وفي سنة 548هـ/ 1153م سافر إلى المغرب، وفي سنة 565هـ/ 1170م عين قاضيًا على مدينة إشبيلية ، وفي نفس السنة أكمل دراسته على الحيوانات وتجاربه في الفيزياء، وفي سنة 570هـ/ 1174م أكمل بحوثه في البلاغة، وفي سنة 574هـ / 1178م ترجمت كتبه إلى اللاتينية ، توفي في9صفر595هـ/10 ديسمبر 1198م عن عمر ناهز 72 عاما

Henry Corbin , **History of islamic philosophy** , Islamic publication for the institute of ismaili studies , london , p p 242, 243.

[2] محمود قاسم، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص7.

وثانيهما أفلاطوني حديث: وأهم ما جاء به نظرية الفيض والتجلي في صدور الموجودات عن الله، والإتحاد مع الله على أنه غاية يصل إليها الإنسان عن طريق الكشف والممارسة وقد مثل هذا الطابع في الأندلس محي الدين بن عربي[1] الذي من نظرياته وحدة الوجود[2]، كذلك ابن حزم الأندلسي(383-454هـ) الذي أعطى تحليلا لنظرية الحب في كتابه "طوق اليمامة" يشبه ماجاء في محاورة أفلاطون "لوفيدروس" Le phèdre، فالأمر عنده يتعلق بنوع من الإلفة القائمة بين الدوافع التي تحرك هذه الأنفس، والتي تفتحت منذ كانت الأنفس موجودة في العالم العلوي[3].

من هذا يتبين لنا أن الفلسفة في عصر الموحدين أخذت طابعان الأول أرسطي والثاني أفلاطوني حديث وكلاهما ترك أثرًا في تفكير الفلاسفة المسلمين، فابن طفيل مثلا في تدليله على وجود الله من حيث القول بأن التنظيم المحكم للكون ناتج عن إرادة إلهية وليس من صنع البشر، يتوافق مع ما ذهب إليه أرسطو في قوله بالمحرك الذي لا يتحرك.

[1] محمد البيهي، مرجع سابق، ص58.

[2] جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص32.

[3] هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص337.

لقد كان ذلك التشجيع الذي حظيت به الفلسفة في عصر الموحدين، عاملاً أساسيًا في تطور التفكير الفلسفي الإسلامي، وماخلّفه من آثار داخل الأندلس وخارجها، ويظهر ذلك من خلال إهتمام فلاسفة اليهود بالفلسفة الإسلامية واعتمادهم عليها في فهم عقائدهم فمثلا: يحي بن ليفي* الذي عاد إلى الفلسفة الإسلامية لفهم العقيدة الموسوية** وشرح أصولها، كذلك موسى ابن ميمون الذي حاول التوفيق بين الفلسفة والدين مثل ما فعل ابن رشد[1]؛ ذلك أن اليهود لم يُعرف عنهم عبر تاريخهم إهتمام يستحق الذكر في الفلسفة، إلا ما كتبه فيلون اليهودي (25ق م – 5م) في الإسكندرية محاولاً أن يحمي المعتقدات اليهودية من الثقافة اليونانية الوثنية، ويؤكد ذلك ابن العبري بقوله:"العبرانيون لمفارزتهم باقي الأمم حرموا تعلم الحكمة، مقتصرين على الشرائع وسير الأنبياء"[2].

من هذا يمكن القول أنه لم تكن لليهود فلسفة خاصة بهم؛ ذلك أن إهتمامهم كان منصبًا على الأمور الدينية وكل مايتعلق بالديانة اليهودية، ولم تظهر الفلسفة اليهودية بصورة واضحة إلا في العصر الوسيط في ظل الحكم الإسلامي بالأندلس، وأول شخصية مثلت

---

* **يحيى بن ليفي:** (1085–1148م) من أشهر فلاسفة اليهود في الأندلس الذين كتبوا بالعربية، فقد كتب رسالته "الحجة والدليل في نصرة الدين الذليل" بلغة عربية، وترجمها إلى العبرية يهودا بن طبون باسم صفره خزر، كما كان لكتب الفارابي وابن سينا أثرًا واضحًا في المؤلفات الفسفية التي خلفها، هذه الأخيرة التي حاول أن يوفق فيها بين كتب اليهود المقدسة وفلسفة أرسطو. أنخل جنثالث، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص ص499، 500.

** **الموسوية** : مصطلح أطلق على أتباع موسى عليه السلام بعد إيمان السحرة لما جاء به من الآيات، بعدما كانوا يسمون ببني إسرائيل. سعدون محمد السموك، **موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة**، دار المناهج، عمان، الأردن، (ط1)، 2002، ج1، ص145.

[1] أنخل جنثالث، مرجع سابق، ص24.

[2] خالد يونس، **اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس**، دار الأرقم، غزة، فلسطين، (د ط)، 2010، ص444.

الفلسفة بين يهود الأندلس هو سليمان جابيرول Gabirol (1021-1058م) من خلال كتابه "ينبوع الحياة" الذي تأثر فيه بابن مسرة الأندلسي[1].

وقد نشأت في القرن 6هـ /12م فلسفة عرفت بالفلسفة الإلهية هاته الأخيرة التي وقفت في وجه علم الكلام، وقد عبر عنها الإمام الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" حيث وصلت أفكاره إلى الأندلس، فتصدى لها عديد الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد، فالبنسبة لعلم الكلام رأى الغزالي أن الغاية منه حفظ العقيدة من تشويه المبتدعة[2]، فحسبه علم الكلام وإن حقق غرض وجوده فإنه لم يحقق الغرض الذي يسعى إليه وهو إكتشاف الحقائق عن طريق الأوليات العقلية[3]، أما ابن رشد فقد نقد علم الكلام محاولاً بذلك جعل فلسفة أرسطو محل هذا العلم[4]، حيث يُقر ابن رشد بالتوافق، بل التطابق الذي يراه بين مايستفاد من ظاهر الشرع وما يقرره العلم الأرسطي والنظام الفلسفي المشيد عليه، فهو يراهما مظهران لحقيقة واحدة، لذلك قال ابن رشد:"والحق لايضاد الحق بل يوافقه"[5]؛ معنى ذلك أن الفلسفة لاتعارض الشرع لذا قال فهو يُقر بالتوافق بينهما.

---

[1] خالد يونس، مرجع سابق، ص446.

[2] إبراهيم أحمد الديبو، **موقف الغزالي من علم الكلام وأدلة المتكلمين**، مجلة جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية والقانونية، مجلد 27، العددالثالث،2011، ص468.

[3] كامل حمود، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، (ط1)، 1990، ص170.

[4] عبد اللطيف قودة، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام وأثره في الإتجاهات الفكرية الحديثة**، دار الفتح، (ط1)، 2009 ، ص69 .

[5] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، (ط1) ، 1998، ص76 .

اعتمد ابن رشد في منهجه التوفيقي بين الحكمة والشريعة على الإستدلال بالقرآن لأنه يوجب النظر العقلي، ومن ثمة وجب الأخذ بالفلسفة عامة، وبفلسفة أرسطو خاصة، واستدل على ذلك بقوله تعالى:« فاعتبروا ياأولي الأبصار» سورة الحشر [الآية 2] وهذا دليل على وجوب استعمال القياس العقلي أوالعقلي والشرعي معا، ويرى ابن رشد أن الشرع فيه ظاهر وباطن لذا وجب تأويل هذا الأخير[1]، وذهب ابن رشد إلى أن مهمة التأويل ليست لكل إنسان، لأن الناس عنده تنقسم إلى ثلاثة أصناف: صنف أول ليس من أهل التأويل وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف ثانٍ: من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون، وصنف ثالث: من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون [2]. وانطلاقا من هذا التفسير رأى ابن رشد أن التصريح بالتأويل ينحصر في أهل البرهان فقط، لأن التصريح بالتأويلات اليقينية لمن هم من غير أهلها يفضي إلى الكفر في نظرهم؛ ذلك أن التأويل يبطل الظاهر لذا وجب عدم التصريح بالتأويل للجمهور لأنهم من غير أهله وبالتالي لا يمكنهم فهم المؤول[3].

ومن هنا يتضح لنا أن التأويل في نظر ابن رشد يقتصر على الفلاسفة، الذين بإمكانهم البرهنة على الغيبيات دون سواهم، وهو ماجعل الجمهور الذين يستثنيهم ابن رشد من أهل التأويل يشككون في عقيدة هؤلاء الفلاسفة.

---

[1] محمد عقيل، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، دار الحديث، القاهرة، (ط2)، (د ت)، ص176.

[2] كامل حمود ، مرجع سابق، ص259 .

[3] محمد عقيل، مرجع سابق، ص18.

وقد اعتمد ابن رشد على التأويل*، لبيان المقصود من باطن النصوص الشرعية وما جاء به ابن رشد هنا يتعارض ومذهب الخليفة يعقوب المنصور** الذي كان يدين بمذهب الظاهرية وسمي كذلك لأنه يعتمد على ظاهر النص[1]، ويقر بأن الشريعة نصوص وأن الأحكام يجب أن تأخذ بظاهرها دون تأويل أوقياس، وأن القرآن يدل ظاهر لفظه على المعنى المقصود وبالتالي لامجال فيه للقياس[2].

وقد ظهر هذا المذهب في بغداد في القرن 3هـ على يد مؤسسه داوود بن علي الأصفهاني***[3]، حيث عرف انتشارًا في المشرق ومن ثمة انتقل إلى الأ ندلس على يد طائفة من العلماء الذين تنقلوا إلى بلاد المشرق لينهلوا من علومها ومن هؤلاء: بقي بن مخلد

---

* **التأويل:** مشتق من الأول وهو في اللغة الترجيح، تقول أوله بمعنى إليه أرجعه، والتأويل حسب ابن رشد هو إخراخ دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د ط)، 1982، ج2، ص234.

** **يعقوب المنصور:** (554_595هـ) (1160 _1199م) هو يعقوب بن عبد المؤمن ابن علي الكومي الموحدي، ولد بقصر جده عبد المؤمن بمراكش بويع بعد وفاة أبيه سنة 580هـ، إعتنى بإصلاح أحوال الأمة فعظمت الفتوحات في عهده، حيث جهز جيشًا من الموحدين سنة 585هـ ، استطاع من خلاله فتح أربع مدن من بلاد الفرنج كانوا قد أخذوها من المسلمين قبل ذلك بأربعين سنة، ومن ثمة عاد إلى مراكش سنة 594هـ، وكان شديدًا في دينه حتى أنه أمر برفض فروع الفقه، ونهى الفقهاء عن الإفتاء إلا بالكتاب والسنة، وفتح باب الإجتهاد لمن إجتمعت فيه شروطه وأبطل التقليد، كما جعل للفقهاء وطلبة العلم مكانة خاصة، وهو من أمر ببناء " رباط الفتح" الذي كان أبو بكر بن طفيل أحد أهم أطبائه. خير الدين الزركلي، مرجع سابق، ص203.

[1] محمد بن صعيلك، **الإمام ابن حزم الظاهري إمام أهل الأندلس**، دار العلم، دمشق، (ط1)، 1995، ص144.

[2] محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، (ط10)، 2009، 302.

*** **داوود الأصفهاني :** (200_270هـ) أبو سليمان داوود بن علي بن خلف البغدادي الظاهري، درس المذهب الشافعي وقد تخرج على يده مجموعة من التلامذة، وهو بإجماع العلماء أول من قال بالمذهب الظاهري . محمد أبو زهرة، **ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه**، دار الفكر العربي، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص258 .

[3] محمد بن صعيلك، مرجع سابق، ص146.

(200_276هـ) وابن وضاح (ت382هـ) وقاسم بن أصبغ (ت340)[1]، ومن أهم ممثلي هذا المذهب بالأندلس "ابن حزم" الذي سار في نفس إتجاه الأصفهناني، لكن ظاهريته كانت أوسع من ظاهرية داوود الأصفهاني، فقد حاول إعادة تأسيس البيان ككل في الشريعة والعقيدة واللغة، والبيان حسب ابن حزم هو كون الشيء في ذاته ممكنٌ أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه، كما أقر بأن الشريعة والعقيدة هما بيان القرآن[2].

ونتيجة لذلك التعارض بين التأويل الذي يقر به ابن رشد، والمذهب الظاهري الذي يأخذ به الخليفة يعقوب المنصور جاءت نقمة هذا الأخير على ابن رشد، بنفيه إلى مدينة ألصيانة* وإبعاد كل من يقول بقوله أو يتكلم بعلوم الفلسفة، كما قام بإحراق جميع كتبه الفلسفية ما عدا كُتب الطب والحساب وعلوم النجوم لمعرفة أوقات الليل والنهار [3]، ولم يقتصر تحريم الإشتغال بالفلسفة على الفلاسفة المسلمين فقط، بل شمل حتى فلاسفة اليهود بالأندلس لأنهم قد سبق واهتموا بفلسفة ابن رشد في وقت من الأوقات؛ وذلك خوفا من أن تنتشر الأفكار الفلسفية بين العامة** لاسيما تلك التي تمس العقيدة.[4]

---

[1] محمد أبو الزهرة، مرجع سابق، ص ص263 ، 265.

[2] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص 303، 304.

* **ألصيانة**: تطلق على الأغلبية من سكان المدن، وتضم الحرفيين والعمال والتجار والأجراء، وجميع أولئك الذين نزلوا إلى المدينة للبحث عن الرزق، وهي في مقابل الخاصة أو الأرستقراطية التي تضم أشراف البلد. عصمت عبد اللطيف، مرجع سابق، ص281.

[3] مصطفى صادق الرافعي، **تاريخ آداب العرب**، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، (ط1)، 1997، ج2، ص 262.

** **العامة** : تطلق على الأغلبية من سكان المدن، وتضم الحرفيين والعمال والتجار والأجراء، وجميع أولئك الذين نزلوا إلى المدينة للبحث عن الرزق، وهي في مقابل الخاصة أو الأرستقراطية التي تضم أشراف البلد . عصمت عبد اللطيف, مرجع سابق، ص281.

[4] دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص214 .

وبناءا على ما سبق فإن الفلسفة في الأندلس عرفت أوجها في عصر الموحدين الذي تميز بظهور عديد من الفلاسفة من أهمهم "ابن رشد" الذي أزال الغموض عن "قلق عبارة أرسطو" التي اشتكى منها الخليفة "يعقوب المنصور"، من خلال ما أضافه في شروحاته التي قدمها عن مؤلفات أرسطو والتي مكنت من فهم فلسفة هذا الأخير على غرار سابقاتها، وبذلك مثلت فلسفته نسقا فلسفيا أضفى سمة مخصوصة في الفلسفة الإسلامية والأوروبية.

المبحث الثاني :الحياة العقلية في أروبا المسيحية :

عُرف عن القرون الوسطى الأوروبية بأنها عصور مظلمة من الناحية الفكرية والثقافية، ذلك وإن كان هناك فكر فقد إقتصر على المسائل الدينية؛ لأن الديانة المسيحية حينها كانت تتنشر بشكل كبير في جميع أنحاء أوروبا، الأمر الذي جعل الكنيسة تضع قيود إزاء هذا الفكر. فهل استطاع العقل الأوروبي المسيحي التحرر من سلطة الكنيسة؟.

1. التفكير الفلسفي قبل النهضة الوسيطية :

تسمى الفترة الممتدة منذ بدأ المسيحية حتى القرن التاسع ميلادي بفترة الآباء؛ ذسشلك أن التفكير إذاك كان مقتصرًا على آباء الكنيسة، الذين حاولوا حماية العقيدة المسيحية من الأفكار الفلسفية الدخيلة عنها[1]، كما أطلق بعض المؤرخين المعاصرين أمثال: "إدوارد جيبون" Edwar Gibbon (1737-1794م) على فترة العصور الوسطى اسم القرون المظلمة[2] التي سيطرت على جميع نواحي الحياة فيها –السياسية والثقافية لا سيما الفكرية

---

[1] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، دار القلم، بيروت، لبنان، (ط3) ، 1979، ص15.

[2] فرح نعيم، **الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى**، منشورات جامعة دمشق، (ط2)، 2000، ص275.

منها– الديانة المسيحية، مما أدى بالكنيسة إلى تحريم قراءة الكتب الفلسفية الإغريقية وإحراق المكتبات التي تواجدت بها، وذلك خوفا من تقبل الناس للآراء والأفكار التي تتعارض مع ما تعتقده الكنيسة، كما تصدت لآراء المفكرين خاصة النصارى الذين لايقولون بتأليه المسيح عليه السلام[1] .

إنّ هذا العداء الذي مارسته الكنيسة باسم الدين أثر في الحياة الفكرية الأوروبية كثيرًا، الأمر الذي جعل الناس يُظهرون عداءهم للدين، ويفقدون ثقتهم فيه بسبب اضطهادهم عن طريقه، فضلا عن ذلك الصورة التي رسمها رجال الكنيسة عن الدين من أنه ينبذ العلم ويعاديه في وقت كانت فيه النظريات العلمية تتطور وتزداد إنتشارًا، ويراها الناس أكثر صدقًا وموافقة لما تبحث عنه نفوسهم، وبهذا وقع التصادم بين الدين والعلم[2].

لقد كان ذلك التعصب الديني الذي تمسكت به الكنيسة، سببًا في جعل الناس يبتعدون عن الدين ويلجؤن إلى النظريات العلمية التي وجدوا فيها الإطمئنان أكثر كونها أقرب –في نظرهم –إلى الحقيقة من الدين.

لم يمنع ذلك التصادم القائم بين الكنيسة والعلماء من اعتمادها على رأي بطليموس[*] Ptolemaeus القائل :" بأن الأرض ساكنة وأن قبة السماء تتحرك حولها حاملة معها

---

[1] أحمد الغامدي، **الصراع بين الكنيسة والعلم،** أسبابه وآثاره، (د ط)، (د ت)، ص ص 341،342.

[2] المرجع نفسه، ص344.

[*] **بطليموس** : رياضي وجغرافي وعالم فلك يوناني عاش في القرن الثاني للميلاد نشأ في الإسكندرية، وهو من ينسب إليه النظام البطليموسي في الفلك، صاحب نظرية أن الأرض كرة ثابتة في وسط الكون وأن الشمس والقمر والكواكب السيارة تدور حولها في مدارات دائرية، ومن أشهر مؤلفاته كتاب "المجسطي" وهو موسوعة فلكية ورياضية تقع في ثلاثة عشر كتابا. منير البعلبكي، مرجع سابق، ص107.

النجوم والشمس والقمر" وباتخاذها لهذا الرأي رفضت كل الآراء المضادة له، وألزمت العلماء القول بذلك، وظلت الكنيسة على اعتقادها بصحة هذه النظرية حتى جاء كوبرنيكوس* Nicolaus Copernicus صاحب نظرية دوران الأرض والكواكب حول الشمس[1] وهو بهذا يتعارض مع ما تقرره الكنيسة، لذا عُدت نظريته هذه بمثابة صدمة قوية للكنيسة وثورة عليها كما يسميها بعض الباحثين، فقد ذكر "توماس كون" Thomas Kun ": أنها ثورة بمقاييس عديدة، كما أنها تعتبر تحولاً كاملاً عن نظرية مركزية الكون التي اعتمدتها الكنيسة، بحيث تحولت الأرض إلى كوكب عادي، كما أن هذه النظرية كانت أساسًا للأفكار التي جاءت فيما بعد عن حركة الأجرام السماوية"[2] .

من هذا يتبين لنا أن الكنيسة تعتبر الأرض شيئًا مقدسًا كونها ساكنة والكواكب الأخرى تتحرك حولها، لهذا رفضت أي رأي يقول عكس ذلك، ورأت بأن نظرية "كوبرنيكوس" من أشد الأخطار التي تواجهها فعملت على الحد من إنتشارها، وحكمت على صاحبها بالموت[3]، ظنًا منها أنها سوف تقضي على هذه النظرية، إلا أن ذلك لم يتسنى لها، فبعد كوبرنيكوس جاء "جاليليو" Galilio (1564 – 1642م) وقال بدوران الأرض حول الشمس

---

* **كوبرنيكوس** : (1437–1543م) عالم فلك ومفكر بولندي، مؤسس علم الفلك الحديث، حيث قام بأول رصد فلكي في9 مارس 1497 وقد رصد أيضا خسوف القمر في روما، ومن أهم أعماله "رسالة عن النظام الفلكي بعنوان (شروح على الفروض المتعلقة بالحركات السماوية) أكد فيها أن مركز الأرض ليس هو مركز الكون، وأن الأرض متحركة تدور حول الشمس مثل أي كوكب آخر. عبد الرحمان بدوي، **ملحق موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية، بيروت، (ط1) ، 1996، ص ص 246، 247.

[1] أحمد علي عجيبة، **أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي**، دار الآفاق العربية، (ط1) ، 2004، ص ص83 ، 86.

[2] أحمد الغامدي، مرجع سابق، ص ص 349، 350.

[3] أحمد علي عجيبة، مرجع سابق، ص88.

مرة أخرى ودخل في صراع مع رجال الكنيسة، الذين أرغموه على التنكر لنظرية كوبرنيكوس والقول بأنها مجرد فرض، إلا أن جاليليو رفض القول بذلك لأنه يرى بأنها حقيقة وليست إفتراض[1].

إن تصدي الكنيسة لمثل هذه النظريات وأصحابها، يدل على بعد رجال الدين عن العقيدة الصحيحة، كما أن اتخاذ الكنيسة لرأي بطليموس ورفضها لرأي كوبرنيكوس فيه شيء من التناقض، كونها من جهة ترفض النظريات العلمية لاعتقادها أنها تخالف الدين المسيحي، ومن جهة أخرى تقبل بنظرية بطليموس لأنها في نظرها مطابقة للدين، كما يعني هذا أيضا أن الكنيسة حصرت الفكر فيما تراه يتناسب والدين المسيحي ودون ما سواه عدته كفر.

هذا وقد ظهرت كتابات فلسفية لآباء الكنيسة، الذين نقلوا الفلسفة اليونانية، لكن دورهم كان أبعد من أن يقف عند نقد هذه الفلسفة أوالعمل في ميدانها؛ ذلك أنهم وسموا بطابعهم التفكيري الوسيطي الذي يبدوا واضحًا في فلسفتهم المعبرة عن نظرتهم التفكيرية للإنسان والإله والعالم[2]، ومن أبرزهم القديس "جيروم" Jerome Saint الذي من أهم مؤلفاته "ترجمة حياة الرهبان المصريين وأنظمتهم إلى اللغة اللاتينية"، هذا الكتاب الذي ساعد على انتشار الرهبنة في الغرب الأوروبي، وكتاب "ترجمة التوراة السبعينية والأناجيل

---

[1] أحمد الغامدي، مرجع سابق، ص354.

[2] علي زيعور، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، دار إقراء، بيروت، لبنان، (ط1)، 1983، ص83.

المسيحية من اليونانية إلى اللاتينية"[1]، كذلك القديس أوغسطين* Saint Augustin الذي سيطرت أفكاره على العصر الوسيط وبلغت قوة تأثيرها إلى درجة أنه ما من عقيدة وسيطية لم تستند عليها، إذ نجده يمزج بين الفكر اليوناني والفكر المسيحي، وبين الثقافة اليونانية والكتب المقدسة، فقدم للكنيسة النسق النظري للعقائد مثل: السقوط والنعمة والتكفير[2].

كما ذهب أوغسطين إلى القول بأن الفلسفة المسيحية هي الفلسفة الوحيدة الحقيقية، ففي رأيه أن الفلسفة هي محبة الحكمة، والحكمة هي الكلمة والكلمة قد تجسدت في صورة المسيح، وهذه الكلمة هي الحياة والحياة هي النور، والنور لم يأتي تبعا لهذا إلا مع المسيحية، وهو في هذا يريد القول بأن الفلسفة المسيحية هي العقل في محاولته فهم تعاليم الدين، ومن هذا حدد منهجه بقوله :"آؤمن كي أتعقل"[3]، وينطبق هذا على مضمون الإيمان كله بما فيه وجود الله، فالخطوة الأولى في رأي أوغسطين هي مخاطبته للإنسان الذي يقول

---

[1] فرح نعيم، مرجع سابق، ص280 .

* **أوغسطين:** (354_ 440 م) يعرف باسم أورليوس أوغسطينوس وبأوغسطين الإيبوني، اشتغل بالفلسفة بعد اطلاعه على كتاب "هورطانسيوس" لشيشرون ، ثم درس مذهب الأكادميين في الشك، ثم الأفلاطونية الجديدة، وانتهت به أخيرًا في سن الثانية والثلاثين إلى ما كان يسميه بالمسيحية الكاثوليكية، ومن أوائل المشكلات الفلسفية التي شغلت أوغسطين مشكلة الطريقة التي يمكن للإ نسان أن ينتقل بها من كونه غير حكيم إلى أن يكون حكيمًا ، ولكي يتم له هذا الإنتقال عليه أن يرغب في الحكمة التي يفتقر إليها، وهذه المشكلة أخذها أوغسطين عن الأكادميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمة هو أن نعرف أننا لانستطيع أن نعرف شيئا، وقد تأثر بها في كتابه "فائدة الإعتقاد"، كما تأثر بالأفلاطونية في كتابه "الثالوث" فصورة الكون عنده تقوم على أساس من الجدل الأفلاطوني فهناك العالم الخارجي والعالم الباطني، والتقدم عن طريق الحكمة حركة يتجه بها العقل إلى الباطن وإلى أعلى نحو الله في القمة والمركز، كما أن لفظة "الخالق"عند أوغسطين توحي بالحدود التي تنتهي عندها أفلاطونيته، ففكرته الرئيسة فيما يتعلق بالصورة الإلهية المتمثلة في العالم وفي الإنسان أقرب إلى الكتاب المقدس منها إلى الأفلاطونية، وتقوم على مبدأ الخلق الذي ينتمي برمته إلى الكتاب المقدس.

فؤاد كامل وآخرون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، دار القلم، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، ص ص 88، 89.

[2] علي زيعور، مرجع سابق، ص 99.

[3] ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د ط)، 2000 ، ص ص 17 ، 18.

في قلبه:" ليس يوجد إله" وإقناعه بصدق الكتب المقدسة التي تعلم وجود الله، وبعد الله النفس وهي صورة الله من حيث أنها روحية وعاقلة، وبمعرفة الله والنفس تتم الحكمة في الواقع، أما العالم فليس صورة الله من حيث أنه مادي خالي من العقل والإرادة، وإنما هو أثر الله يحقق بعض الصفات الإلهية على نحو خاص به[1] .

ماجعل الفكر الأوغسطيني هو السائد طيلة القرون الوسيطية الأولى، انطلاقه من مباديء إيمانية للوصول إلى حقائق عقلية، فعندما برهن أوغسطين على وجود الله انطلق من الدين المسيحي الذي يقر بوجود الله، وأثبت ذلك بأدلة عقلية من بينها "النظام السائد في الكون" وهذا يعني أن أوغسطين أراد جعل العقل يتماشى والدين.

وظل هذا المذهب الأوغسطيني[*] الذي ينطلق من الإيمان إلى التعقل هو المسيطر على الفكر المسيحي، إلى أن جاءت التوماوية Thomisme[**] كرد فعل على الأوغسطينية ومخالفة لها؛ ذلك أنها اعتمدت على العقل لتصل إلى الإيمان، ومن هنا بدأ الصراع بينهما بحيث ترى كل واحدة منهما أنها تمثل الفلسفة المسيحية الحقيقية، فالأوغسطنيون يرجعون سبب خطأ الفلسفة التوماوية في مناقشتها للقضايا الفكرية إلى أنها أخطأت أولا في المشكلة

---

[1] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص31.

[*] **المذهب الأوغسطيني:** هو مذهب القديس أوغسطين الذي يقول:" ليس ثمة معرفة ولاحقيقة حيث لا إيمان " ويقوم على التوفيق بين المسيحية والأفلاطونية، ويؤمن بالعقل الذي يفرق بين الحق والباطل، ويقول بالإشراق الذي يكشف الحجب، وبالاتحاد الذي يربط العبد بربه، ويرى في الحب حب الله والإنسان أحسن دافع إلى الخير والفضيلة، ويقابل بين مدينة الله (المدينة السماوية) التي تسوسها الكنيسة والمدينة الأرضية (المدينة الآثمة) التي يحكمها الملوك والرؤساء الدنيويون.
إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص27.

[**] **التوماوية: Thomisme** مذهب القديس توما الإكويني الذي يأخذ بواقعية أرسطو التي ترجع أساس المعرفة إلى الإحساس والعالم الخارجي، ويحاول التوفيق أيضًا بين العقل والنقل؛ أي بين الأرسطية والمسيحية، كما تأثر بالفلسفة الإسلامية وإن عارضها في بعض الجوانب. المرجع نفسه ، ص57.

الأساسية وهي العلاقة بين الفلسفة والدين، وأيضا رفضها للمذهب الأوغسطيني وفضلت أن تتبِع بدلاً منه أحد الفلاسفة الوثنيين(أرسطو) وشراحه العرب (ابن رشد)[1].

2. التفكير الفلسفي بعد النهضة الوسيطية :

لم تعرف الفلسفة الوسيطية في العصور الأولى مؤلفات فلسفية بالمعنى الحقيقي للفلسفة، إلا ما نجده في مؤلفات بعض آباء الكنيسة مثل القديس أوغسطين، واستمر هذا الحال حتى بداية القرن الحادي عشر، حيث بدأ الفكر الأوروبي يحاول الخروج من دائرة الجمود نحو التحرر الفكري، والتخلص من قيود الدين التي فرضتها الكنيسة على العقول، هذه الأوضاع وغيرها مهدت لظهور نهضة في القرن الثاني عشر عرفت بالنهضة الوسيطية[2]، وقد شملت هذه النهضة كافة بلدان الغرب الأوروبي، وكانت فرنسا المركز الرئيسي لها[3]، حيث دعى روادها لاسيما "أبيلارد" Abelard (1079-1142م) إلى تحرير الفكر والعودة إلى التراث الكلاسيكي القديم اليوناني والروماني، فضلا عن ذلك فقد تجاوزت إحياء الدراسات القديمة، بل تعدتها إلى الإبتكار والتجديد في مختلف ميادين النشاط الفكري.[4]

[1] إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى**، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، (ط3)، 1996، ص ص 33، 34 .

[2] فرح نعيم، مرجع سابق، ص13.

[3] محمود سعيد عمران، **حضارة أوروبا في العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د ط)، 1998، ص213.

[4] فرح نعيم، مرجع سابق، ص308.

إنطلاقًا من هذا يمكننا القول أن الفلسفة المسيحية عرفت تحررًا فكريًا، بحلول القرن الثاني عشر للميلاد، حينما رأى العقل الأوروبي ضرورة الخروج من ذلك الحيز الضيق الذي فرضته عليه السلطة الكنسية إلى البحث الفلسفي الذي يتمع فيه العقل بحرية مطلقة، لذلك جاءت هذه النهضة داعية إلى التجديد بإنتاج معارف جديدة.

ومن مظاهر هذه النهضة سيطرت أربع إتجاهات على الفكر الوسيطي هي: اللاهوتيون والشارتيون والمتصوفة والمستقلون، فالإتجاه الأول يمثله من جمعوا ووحدوا المأثور المسيحي في موسوعات، ضمت كل ماله صلة بالحياة المسيحية، ومن أهم هاته الموسوعات "المسائل والأحكام " لأنسلم اللائي Anselm loan (ت 1117م)[1].

الإتجاه الثاني: تمثله "مدرسة شارتر" التي تعتقد بوحدة الوجود وبروح العالم وتجعل من روح العالم وروح القدس شيئا واحدًا[2]، وكان من أهم رواد هذه المدرسة "برنارد شارتر" Bernard de Chartre (ت1155م) الذي يرى بأن الهدف من العلم ليس التشبث بمعرفة الماضي، وإنما هو الزيادة والتوسع في العلم[3]، ومن أهم مؤلفاته الأسفار السبعة الذي عرض فيه نظرية العلل الأربعة، حيث قال إن العلة الفاعلة هي الله القادر الذي يخلق المادة والعلة الصورية، ويخلق بحكمته وبتدبيره صورة المادة أما العلة الغائية فهي روح القدس[4]، كما نجد أيضا قسطنطين الإفريقي الذي ترجم كتاب الفصول لأبقراط مع شرح جالينوس، وماأضافه

---

[1] إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (ط2)، 1988، ص62.

[2] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص86.

[3] إميل برهييه، مرجع سابق، ص67.

[4] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص86 .

"قسطنطين" هو أنه جعل الغرب يطلعون على" نظرية ديمقريطس" Democritus في الطبيعيات الذرية[1]، وإلى جانب كل من برنارد وقسطنطين نجد أيضا "برنارد سلفستر" Bernard Silvester الذي قال بنظرية الزمان، حيث اعتبر أن الزمان قد خلق ولن يفنى لأنه صورة للأبدية، ورأى بأن العالم ككل روح تتصف بالحياة ومنه تصدر بقية الأشياء[2].

الإتجاه الثالث: يمثله المتصوفة أمثال "القديس برنارد" Saint Bernard (1091-1153م) الذي من أهم مؤلفاته الصوفية مقالة "في الله الواجب اختياره"[3]، أما الإتجاه الرابع والأخير يمثله المستقلون حيث لايمكن تصنيفهم في أي فئة ومن أهمهم "أبيلار"، الذي تميز فكره بالتعقيد[4] ومن أشهر كتبه كتاب "نعم ولا" الذي قدم فيه مناقشة جدلية تؤيد وتعارض عدد من المسائل والآراء التي نقلها عن آباء الكنيسة، ومن هذا رأى أبيلار بأن الديالكتيك أوالجدل هو الطريق الوحيد إلى الحقيقة[5].

بناءًا على هذا فإن الفكر الأوغسطيني الأفلاطوني بدأ يتراجع في القرن 12م وحل مكانه الفكر الأرسطي، الذي حظي بإهتمام كبير من قبل المفكرين والفلاسفة المسيحيين؛ ذلك أنه أقرب إلى الواقع من الفكر الأفلاطوني، ومما ساعد الفلاسفة المسيحيين للتعرف

[1] إميل برهييه، مرجع سابق، ص66.

[2] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص86.

[3] بتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (د ط)، 2010 ، ص209.

[4] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص81.

[5] بتراند راسل، مرجع سابق، ص207.

أكثر على فلسفة أرسطو هو شراحه العرب، فمن خلال حركة الترجمة انتقلت كتب شراح أرسطو إلى أوروبا لاسيما كتب ابن رشد التي سرعان ما انتشرت بين فلاسفة الغرب المسيحي؛ ذلك أن شروحات ابن رشد عن مؤلفات أرسطو كانت أقرب إلى الفهم من غيرها، فضلا عن ذلك فإن الفلاسفة المسيحيين أرادوا الإطلاع على فلسفة أرسطو الطبيعية التي عارضتها الكنيسة .

الفصل الثاني

تاريخ الفكر الرشدي في أوروبا المسيحية

المبحث الأول: عوامل انتقال الفكر الرشدي إلى الغرب المسيحي

1-التعايش الغربي الإسلامي وحركة الترجمة

2-ترجمة شروحات وكتب ابن رشد إلى اللاتينية

المبحث الثاني : الرشدية اللاتينية

1-ظهور التيار الرشدي اللاتيني

2-مؤيدي الرشدية ومعارضيها

المبحث الثالث :الرشدية في الجامعات

1- جامعة باريس

2- جامعة بادوفا الابطالية

المبحث الأول : عوامل إنتقال الفكر الرشدي إلى الغرب المسيحي

تعد حركة الأفكار عاملاً أساسيًا في بناء وتطور الفلسفات عبر العصور، إذ نجد أن انتقال الفكر اليوناني والإسلامي إلى أوروبا ساهم بشكل كبير في تطور الفلسفة فيها خلال العصور الوسطى، فمثلا فلسفة ابن رشد التي وصلت الغرب الأوروبي عن طريق الترجمة، ساعدت الفكر الغربي للتعرف أكثر على فلسفة أرسطو.

1 . التعايش الغربي الإسلامي وحركة الترجمة :

عرفت أوروبا المسيحية خلال القرون الوسطى نشاطًا فكريًا محدودًا نتيجة للقيود التي فرضتها عليه الكنيسة، وبداية من القرن 12م بدأ الفكر المسيحي بالتحرر مما أدى إلى الإنفتاح على الفلسفات اليونانية والإسلامية وقد تم ذلك من خلال عوامل عدة أهمها: التواصل بين مفكري الغرب والمسلمين في كثير من المناطق الإسلامية، والترجمة من العربية إلى اللاتينية ومن اليونانية إلى اللاتينية، فبالنسبة للعامل الأول نجد أن مسيحيي أوروبا كانوا على صلة بالمسلمين خاصة في الأندلس وصقلية اللتان ظلتا تحت الحكم الإسلامي مدة من الزمن، الأولى دامت نحو سبعة قرون والثانية دامت قرنين ونصف، وأقاموا بكل منهما حضارة لاتقل أهمية عن تلك التي أقاموها بالمشرق الإسلامي[1]، الأمر الذي جعل الأوروبيين ممن يهتمون بالعلم يرسلون بعثات طلابية للإستفادة من التراث الفكري

[1] أحمد أبو زيد، **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية**، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، (د ط)، 1970، ص ص 163، 164.

الإسلامي، واقتصرت هذه العلوم على الرياضيات والفلك والطب[1] وكان من هؤلاء المبعوثين أبيلارد الإنجليزي[2].

كما قصد شمال إفريقيا عدد كبير من العلماء من بينهم "ليونارد البيزي" الذي تعلم اللغة العربية وعلى إثرها عدّ من أكبر علماء الرياضيات في القرن13م[3]، وقد استقر بفلسطين أيضا بعض الأوروبيين الذين كتبوا في مجالات متعددة ومثال ذلك "وليام الصوري" الذي كتب في التاريخ[4]، فضلا عن ذلك فإن مفكري الأندلس من اليهود الذين تكلموا العربية كانوا على إتصال بمسيحيي أوروبا مامكنهم من تعلم اللاتينية أيضا، وهم بذلك عملوا على تزويد الغرب الأوروبي بالكتب والمصادر الإسلامية[5]، ومن ذلك كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي الذي علق عليه "إسحاق البلاغ"[6].

إن الإتصال الحاصل بين المسلمين ومسيحيي أوروبا خاصة في الأندلس وصقلية، مهد الطريق لمفكري الغرب للإطلاع على الفكر الإسلامي واليوناني أيضا؛ ذلك أن الفلاسفة المسلمين سبق وأن ترجموا كثيرًا من نصوص الفلسفة اليونانية بالإضافة الى الشروحات التي قدموها عن فلسفة أرسطو، هاته الأخيرة جعلت فلاسفة أوروبا يطلعون على الفلسفة الإسلامية.

---

1 فرح نعيم، مرجع سابق، ص324.

2 محمد سعيد عمران، مرجع سابق، ص230.

3 أحمد علي الملاّ، **أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية** ، دار الفكر، دمشق، سوريا، (ط2)، 1981، ص199.

4 بتراند راسل، مرجع سابق، ص192.

5 إبراهيم مدكور، **الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، (د ط)، (د ت)، (ج2)، ص164.

6 زينب محمود الخضيري، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، دار الثقافة، القاهرة،(د ط)، 1983، ص38 .

أما الثاني فيتمثل في حركة الترجمة التي ظهرت بوادرها الأولى في القرنيين العاشر والحادي عشر، فأول ترجمة كانت للقرآن في القرن 10م على يد "روبير دي شستر" من العربية إلى اللاتينية، ومن ثمة ترجم قسطنطين الإفريقي في القرن 11م مجموعة من الكتب الطبية، إلا أن البداية الفعلية لحركة الترجمة كانت في القرن 12م، إذ أصبحت لها وسائل ومراكز نظمت سيرها[1]، وتنوعت هذه المراكز بتنوع الترجمات، فكانت إسبانيا هي المركز الرئيسي للترجمة من العربية إلى اللاتينية وقد تم ذلك في يملونة وطليطلة، التي كان لها دور كبير في الترجمة حيث أقام "ريموند" (ت 1151م) رئيس أساقفة طليطلة مكتبا للترجمة وكان ذلك في النصف الأول من القرن 12م[2]، كما شجع الباحثين والعلماء على الهجرة إليها مما ساعد على ترجمة الكتب من العربية إلى اللاتينية[3].

وقد ضمت هذه الترجمات مؤلفات يونانية بما فيها شروحات الفلاسفة المسلمين عنهم، لاسيما شروحات ابن رشد على أرسطو[4]، كما كان لملك إسبانيا ألفونس (1252 _1283م) دور في نشر التراث الفكري الإسلامي في أوروبا، وذلك من خلال تشجيعه للعلماء والأدباء والإنفاق على الرحلات العلمية[5]، بالإضافة إلى ذلك نجد "دومنيك جوندسيالفي" Dominique Gundissalvi(ت1150م) الذي إهتم بالفلسفة الإسلامية فكان

---

[1] أحمد أبوزيد، مرجع سابق، ص165.

[2] محمد سعيد عمران، مرجع سابق، ص231.

[3] مونتجومري وات، **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، (ط1) ، 1983، ص84.

[4] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص42.

[5] أحمد علي الملا، مرجع سابق، ص216.

له دور كبير في إدخال هذه الفلسفة إلى أوروبا، خاصة فلسفة الغزالي من خلال كتابه تهافت الفلاسفة، حيث عمل "دومنيك" على ترجمة المعاني من الكتب العربية إلى اللاتينية، فكان يختار النص الأصلي لترجمته ثم يعطيه صورته النهائية وساعده في ذلك ابن داود[1].

أمَّا عن المترجم الإيطالي "جيرار دي كريمون"(1114-1187م) الذي اشتهر في الترجمة من العربية إلى اللاتينية، فقد قصد طليطلة وفيها عُني بترجمة المؤلفات العلمية في الطب والكمياء والفلك والرياضيات[2] وهو في هذا قد استعان بفريق من المترجمين كان من بينهم مسيحي يدعى "قاليبس" وبذلك تسنى له ترجمة سبعين كتابا من تآليف الفارابي والكندي، ومن أهم الكتب التي ترجمها أيضا مؤلفات أوقليدس، وأرسطو[3].

أما فيما يخص الترجمة من اليونانية إلى اللاتينية فكانت صقلية وجنوب إيطاليا مركزًا لها، ومما ساعد على نشاط هذه الترجمة وجود مكتبات ضمت العديد من الكتب اليونانية، بالإضافة إلى التشجيع الذي حظيت به حركة الترجمة هذه من قبل ملك صقلية "روجر الثاني" (1095- 1154م)، حيث ترجم"هنري ارستبوس" Henricus Aristippus بعض

[1] جوئيل رضوان، **موسوعة الترجمة**، ترجمة محمد بحياتن، منشورات مخبر الممارسات اللغوي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، (د ط)، (د ت)، ص14.

[2] إبراهيم بيومي مدكور، **أثر العرب والإسلام في النهضة الأوروبية**،(بحث منشور ضمن دراسة أعدها مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة)، الهيئة المصرية العامة، (د ط)، 1970، ص167.

[3] جوئيل رضوان، مرجع سابق، ص14.

كتابات أفلاطون وأرسطو لأول مرة من اليونانية إلى اللاتينية مباشرة، وهذه الترجمة ظلت متداولة في الغرب الأوروبي حتى أواخر القرون الوسطى[1].

استمرت حركة الترجمة هذه حتى القرنين 13و14م وكانت في مجملها أعمال فردية أوإعادة ترجمات سابقة، بحيث أن المترجمين لم يكونوا في مستوى واحد، لذلك جاءت ترجماتهم متفاوتة تبعًا لإمكانياتهم اللغوية من اللغة التي ينقلون عنها، أوإليها[2].

من هذا يتبين لنا أن لحركة الترجمة دورٌ كبيرٌ في نقل الفكر الإسلامي واليوناني إلى الغرب الأوروبي، ومما ساعد على ذلك رغبة أولئك المترجمين في تعلم العربية واللاتينية واليونانية، ورغم ذلك إلا أن بعض المترجمين لم يتمكنوا من الإلمام بكافة قواعد تلك اللغات، الأمر الذي أوقعهم في الخطأ وأدى إلى إختلاف معان في ترجماتهم، لم تكن موجودة في النصوص الأصلية، فهناك الترجمة الحرفية وهناك ترجمة المعاني مثل ترجمة "دومنيك" الذي عمل على نقل المعاني من الكتب العربية إلى اللاتينية.

2 . ترجمة شروحات وكتب ابن رشد إلى اللاتينية :

شهدت الفلسفة الإسلامية تطورًا فكريًا وفلسفيًا خلاف ما كان سائدًا في أوروبا المسيحية من تراجع في مختلف ميادين المعرفة، لاسيما الفلسفية منها، فكان ذلك الإفتقار المعرفي سببًا في لجوء مفكري أوروبا إلى فلسفة المسلمين، وبخاصة فلسفة شراح أرسطو بما

---

1 فرح نعيم، مرجع سابق، ص325.

2 إبراهيم مدكور، **الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سابق، ص ص167، 168.

فيهم ابن رشد، وقد إختلفت آراء المفكرين الأوروبيين حول فلسفته كل حسب نظرته لها، فهناك من أراد أن يفهم فلسفة ابن رشد، وهناك من أراد فهم أفكار الفيلسوف اليوناني أرسطو في ظل شروحات ابن رشد[1]، وقد حاول بعض فلاسفة اللاتين الإلمام بأفكار ابن رشد الذي كان معاصرًا لبعض منهم كألبرت الكبير * Saint Albert Le grand [2].

أما بالنسبة لأوائل نقلة كتب ابن رشد، فقد كان يهود الأندلس هم أول من نقل كتبه إلى العبرية, وبرع منهم في ذلك أسرة طيبون حيث ترجم إثنان من رجالها "موسى بن طيبون و"صموئيل" بعض تلاخيص ابن رشد من فلسفة أرسطو، وهما أول من نقل فلسفته إلى غير العربية[3].

وقد تزامنت حركة الترجمة تلك مع عهد ملك ألمانيا "فردريك الثاني"(1194-1250م)[4] الذي شجع مترجمي اليهود على نقل الفلسفة العربية إلى العبرية واللاتينية، فألف له "يهودا ابن سليمان" الطليطلي سنة 1247م كتاب طلب الحكمة واعتمد فيه على فلسفة ابن رشد، وأخرج له "يعقوب بن أبي مريم" سنة 1232م عدة كتب من تأليف ابن رشد وترجم "ميخائيل سكوت" (1175 -1235م) فلسفة أرسطو فنقلها عن ابن رشد، وبذلك يعد أول من أدخل فلسفة ابن رشد إلى أوروبا[5]، ومن أهم ماترجم شرح "الحس والمحسوس وشرح

---

[1] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص44.

* **ألبرت الكبير**:(1206- 1280م) عرف باسم ألبرت ماجنوس، أعلن قديسا سنة 1231م، درّس في بادو، وانضم إلى الدومينكان، وصار فيما بعد أسقف، تزعم مع تلميذه توما الإكويني الحركة التي أقامت في الفكر المسيحي أرسطوطاليسية جديدة متميزة عن تقاليد آباء الكنيسة، حيث علق على مؤلفات أرسطو بأسلوب شرح العبارات، وفي هذا كان أقرب إلى ابن سينا من ابن رشد. فؤاد كامل وآخرون، مرجع سابق، ص79

[2] إبراهيم مدكور، **الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه**، مرجع سابق، ص173.

[3] مصطفى صادق الرافعي، مرجع سابق، ص294.

[4] المرجع نفسه، ص294.

[5] محمد فتحي عبد الله، **مترجموا وشراح أرسطو عبر العصور**، الإسكندرية، (د ط)، 2003، ص213.

الذاكرة والنوم واليقظة"[1]، كما ترجم "كالوتيم" كتاب تهافت التهافت إلى اللاتينية سنة 1328م، وفعل "لاون بن جرسون" بفلسفة ابن رشد مافعله ابن رشد بفلسفة أرسطو[2].

من هذا نرى أن المترجمين اليهود هم أول من أدخل فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحية؛ ذلك أن يهود الأندلس عاصروا ابن رشد وقد عاش بعضهم في مدينة ألصيانة التي نفي إليها، الأمر الذي جعلهم يهتمون بفلسفته وبترجمة كتبه إلى العبرية واللاتينية، إلى درجة أنهم تأثروا بفلسفته وقلدوه في عديد من المواضع.

لقد كانت تلخيصات وشروحات ابن رشد على أرسطو في صور مختلفة منها الصغير ومنها الكبير، أمَّا أهم ماترجم إلى اللاتينية من نصوصه فقد بلغ عددها نحو 38 شرحا، ترجم أولها في القرن 13م[3]، حيث ترجم "هرمان الألماني" تلخيص كتاب الشعر لأرسطو[4]، وترجم "جيرارد دي كريمون" شروحات ابن رشد لأرسطو ومن أهمها: "الكون والفساد"، "السماع الطبيعي" و"المقالات الثلاثة الأولى من الآثار العلوية"[5]، وترجم ميخائيل سكوت من غير شروحات ابن رشد كتابه "جوهرة الأجرام السماوية"، وهذا الكتاب عبارة عن مجموعة مقالات جمعت في كتاب ونشرت باللغتين اللاتينية واليونانية، وقد ترك هذا الكتاب أثرًا كبيرًا

[1] مصطفى صادق الرافعي، مرجع سابق، ص295.
[2] محمد فتحي، مرجع سابق، ص213.
[3] مصطفى صادق الرافعي، مرجع سابق، ص295.
[4] عبد الرحمان بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، مرجع سابق، ص191.
[5] محمد فتحي، مرجع سابق، ص213.

في العصور الوسطى[1]، واستمرت هذه الترجمة حتى القرن 14م حيث ترجم "كلوزيموس" كتاب تهافت التهافت إلى اللاتينية[2]، وقد تمت أغلب هذه الترجمات في بلاط فردريك الثاني الذي كان محبًا للعلوم الطبيعية، وهو ما جعله يحرص على نشر فلسفة ابن رشد في الغرب الأوروبي[3].

ومن جملة تلك الترجمات انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحية حيث تأثرت بها طائفة من المفكرين والفلاسفة، شكلوا على إثر ذلك مذهبًا جديدًا عرف في أوروبا باسم الرشدية اللاتينية، وقد تعرض هذا الإتجاه الذي ظهر في الفلسفة المسيحية للعديد من الإنتقادات من قبل معارضيه.

المبحث الثاني : الرشدية اللاتينية

واجه الفكر الرشدي عند وصوله أوروبا المسيحية جملة من العقبات، تمثلت في معارضة الكنيسة له بتحريمها قراءة كتب ابن رشد، إلا أن ذلك لم يمنع من انتشاره بين فئة من الفلاسفة المسيحيين أمثال سيجر دي برابان* وتلامذته، الذين تأثروا بالفكر الرشدي،

---

[1] محمد فتحي، مرجع سابق، ص213.

[2] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص44.

[3] بترند راسل، مرجع سابق، ص191.

* **سيجر دي برابان:** (1235– 1281م) لاهوتي وفيلسوف بلجيكي، كتب باللاتينية، واحد من أبرز ممثلي الحركة الفلسفية التي عرفت بالرشدية اللاتينية، من أهم مؤلفاته كتابه في النفس العاقلة.

جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص ص381، 382.

وبدورهم شكلوا مذهبًا فلسفيًا عرف في تاريخ الفلسفة المسيحية باسم الرشدية اللاتينية[*].

1. ظهور التيار الرشدي اللاتيني :

قسَّم الباحثون فلسفة ابن رشد إلى قسمين عامين : الأول تركيبي وهو الذي قصد به الجمع بين الفلسفة والدين، أما القسم الثاني فهو نقدي تحليلي تمثله شروحاته لكتب أرسطو، وقد سلك طريقة خاصة في هذا القسم هي أنه يذكر الكلام ثم يقوم بتحليله ونقده، وهذا القسم من فلسفته هو الذي شاع في أوروبا ونشأ على إثره تيار فلسفي عرف باسم الرشدية اللاتينية[1] بزعامة سيجر دي برابان، ووجد له ممثلين في أروبا سموا بالرشديين اللاتين[2]، وبذلك ترك مؤسس هذا التيار وتلامذته أثرًا واضحًا في الفكر الأوروبي عامة والمسيحي بخاصة، امتد حتى العصر الحديث.

---

[*] **الرشدية اللاتينية: averroisme** هي مذهب ابن رشد الذي يقوم على التوفيق بين الحكمة والشريعة فيقرر أن الحقيقة النقلية لاتتعارض مع الحقيقة العقلية وإن إختلفت طريق الوصول إليهما ، ويقول بخلق العالم وإن كان قديما بالزمان وأن علم الله مصدر وجوده وحفظه ، وأن النفس صورة البدن تفنى بفنائه، وللرشدية في الفكر المسيحي واليهودي أثر أوضح من أثرها في الفكر الإسلامي، وقد عمر طويلا فلوحظ لدى القديس توما الإكويني في العصر الوسيط ، ولدى سبينوزا في العصر الحديث. إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص91.

[1] حمادي العبيدي، **ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية**، دار الفكر العربي، بيروت، (ط1)، 1991، ص23.

[2] هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (ط1)، 2005، ص56.

ولقد ظهرت الرشدية في كلية باريس بين الأساتذة الذين رأوا بأن تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له، وأكمل مظهر للعقل[1]، وقد دعى هؤلاء الرشديون إلى إستخدام العقل في مقابل الجدل الذي اعتمده اللاهوتيون[2].

هذا وقد ضمت الرشدية اللاتينية مجموعة من النظريات والأفكار أولها مسألة قدم العالم التي ترفض مبدأ فعل الخلق الإلهي للكون، وتقبل وجود الإله في سياق المتسبب الأول أو المحرك الأول للوجود[3]، بمعنى أن العالم قديم أزلي غير مخلوق في زمان وأن الله لم يخلقه من شيء، إذ أن مادته قديمة وأن الله أعطى للعالم صورته فقط لامادته، والقول بقدم العالم هنا مقتبس من رأي أرسطو القائل بأن العالم قديم قدم الإله، لاعن ابن رشد الذي يقول بخلق العالم منذ القدم[4].

ثانيها نظرية العقل الفعال أو وحدة العقل: وقدعُرفت هذه النظرية في الغرب اللاتيني باسم Monopsychisme بحيث ترى أن الجنس الإنساني يشترك كله في نفس عاقلة واحدة منفصلة عن الأفراد، وباتصال النفس الفردية بالنفس العاقلة الكلية يحدث التفكير[5]، ورأت بأن

---

[1] يوسف كرم، مرجع سابق، ص107.

[2] عمر فروخ، مرجع سابق، ص115.

[3] أليسكي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1996، ص49.

[4] عبد اللطيف قودة، **موقف ابن رشد الفلسفي من علم الكلام**، (د ط)، (د ت)، ص256.

[5] جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، (ط2)، (د ت)،ص18.

عملية المعرفة والإدراك ليست إلا اتصالا وتواصلا من طرف العقول السلبية (غير الفعالة) بالعقل الكوني الأعظم[1].

ثالثها أزلية المادة: حيث يرى الرشديون اللاتين أن المادة قديمة لابداية لها، وفيها قوة كامنة تدفعها نحو التطور الذي هو نتيجة لعلل وأسباب طبيعية[2].

رابعها إشكالية علاقة الإيمان بالمعرفة، أوالوحي بالعقل: والتي عالجها الرشديون اللاتين وفق فهم آخر مغاير لرأي ابن رشد، فقد حاول "سيجر" البرهنة على عدم ارتباط الحقائق والمعارف الفلسفية باللاهوت، إذ يؤكد أن نتائج المعرفة العقلية (مهما كانت مصادرها) يمكن أن تصبح مناقضة لتعليمات الوحي والحدوس الإيمانية، في حين رأى توما الإكويني أنَّ حقائق الإيمان يمكن أن تكون فوق مستوى الإدراك العقلي، ولكنها ليست مناقضة للعقل، إلا أن ابن رشد لم يطرح المشكلة بهذا الإتجاه فهو حاول التوفيق بين المعرفة العقلية، والمعرفة النقلية؛ أي أنه قرأ الدين في ضوء العقل وليس العكس[3].

وبناءً على هذا نرى بأن إشكالية العلاقة بين الفلسفة والدين من أهم مسائل الرشدية اللاتينية التي عرفت جدلاً كبيرًا بين الفلاسفة إذاك؛ ذلك أن هذه الإشكالية جاءت في وقت كانت فيه التعاليم اللاهوتية هي السائدة الأمر الذي جعل فلاسفة ذلك العصر يختلفون حولها ويبتعدون عن سياقها الأصلي الذي جاء به ابن رشد.

---

[1] أليسكي جورافسكي، مرجع سابق، ص49.

[2] عمر فروخ، مرجع سابق، ص115 .

[3] أليسكي جورافسكي، مرجع سابق، ص50.

واجه الفكر المسيحي مشكلات للتقائه بفلسفة أرسطو الطبيعية في السياق الرشدي، فكان انتشار تلك الأفكار التي جاءت بها الرشدية في القرن 13م بمثابة صدمة فكرية شهدها الفكر المسيحي، الأمر الذي أدى إلى نشوء ثلاث تيارات فكرية في تلك الفترة، الأول هو التيار الأوغسطيني ذو النزعة الأفلاطونية الجديدة، وهم علماء اللاهوت التقليديون الذين رفضوا أرسطو تماما، بسبب تعارض أفكاره مع العقيدة المسيحية[1].

أما الثاني فهو التيار الأرسطي الذي أخذ بالأرسطية في شكلها الرشدي والذي فصل بين مجالي الفلسفة واللاهوت، ثم ظهر تيار ثالث حاول التوفيق بين أرسطو والعقيدة المسيحية، مؤمنًا بأن أرسطو يحمل في طيات فلسفته آفاقًا كثيرة ومثمرة للفكر حتى في شكله اللاهوتي، بحيث يمكن الإستفادة منه، وعلى رأس هذا التيار القديس توما الإكويني.[2]

وقد شهدت الكنائس الأوروبية هي الأخرى مشاحنات سببها الخوض في مسائل إعتقادية على منهج ابن رشد[3]، جعلها تمنع تدريس كتب أرسطو الطبيعية والميتافيزقية، وتصدر قرارًا بتحريم فلسفة ابن رشد عامة.[4]

---

[1] هاشم صالح، مرجع سابق، ص42.

[2] المرجع نفسه، ص42.

[3] حمادي العبيدي، مرجع سابق، ص28.

[4] مقداد عرفة منسية، **ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب**، الجامعة التونسية، تونس، (ط1)، 1999، ج2، ص229.

كما كلف البابا "إيتان تامبيه" القديس "ألبرت الكبير"بالرَّد على الرشدية، وكتب الإكويني أيضا كتابه "وحدة العقل ضد الرشديين "، وقد رد عليه سيجر من خلال كتابه "في وحدة العقل"[1] واستمر الفكر الرشدي في الإنتشار حتى وصل إلى المعاهد العلمية والجامعات، فقررت جامعة باريس حظر كتب ابن رشد وتبعتها المعاهد الأوروبية الأخرى، لكن صمود النظريات الرشدية في وجه معارضيها جعلها تفرض نفسها على الفكر الأوروبي خاصة في الجامعات، حيث تراجعت جامعة باريس وقررت دراسة أرسطو بشرح ابن رشد[2]، وبذلك واصلت الرشدية نشاطها الفكري في القرنين 14 و15م ولم تنته الرشدية في جامعة باريس، بل انتقلت إلى جامعة بادوفا الإيطالية حيث اعتبر الرشديون فكر ابن رشد المصدر الأساس للفلسفة، إذ نجد أن لويس الحادي عشر(1423- 1483م) حين عزم على تنظيم التعليم الفلسفي، أوصى بالإعتماد على مذهب أرسطو وشارحه ابن رشد[3].

ومن بين رشديي القرن 14م و"لتربورليج"[4]، وقد امتد النشاط الفكري للرشدية حتى عصر النهضة التي عرفتها إيطاليا في القرن 15م وكان من أهم الرشديين حينها "قيصر كريمونيتي"(1550-1631م)[5].

---

[1] جورج زيناتي، مرجع سابق، ص17.

[2] حمادي العبيدي، مرجع سابق، ص28.

[3] محمد علال سيناصر، **الرشدية اللاتينية**، بحث منشور ضمن وقائع ندوة (التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب المنعقدة في غرناطة للفترة من 21- 22 أبريل 1992)، الرباط، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 1992، ص106.

[4] زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص79.

[5] جورج زيناتي، مرجع سابق، ص ص 27، 28.

2. مؤيدي الرشدية ومعارضيها :

بعدما نشأ التيار الرشدي في أوروبا المسيحية وجد له مؤيدين، عملوا على نشره من خلال تدريسه في الجامعات الأوروبية، وفي مقابل ذلك وجد له معارضين، قللوا من شأنه وعملوا على الحد من إنتشاره في الغرب الأوروبي.

أ.مؤيدي الرشدية اللاتينية :

لقد تركت فلسفة ابن رشد – التي انتقلت إلى أوروبا عن طريق الترجمة – أثرًا كبيرًا في الفكر الفلسفي المسيحي، إذ نجد طائفة من فلاسفة أوروبا قد تأثروا بالفكر الرشدي وكرسوا عملهم للدفاع عنه، وعلى رأس هؤلاء سيجر دي برابان زعيم الرشدية اللاتينية[1] هذا الأخير الذي قام بتدريس التأويل الرشدي لفلسفة أرسطو في جامعة باريس منذ سنة 1266 حتى سنة 1277[2]، وفيها عمل سيجر على إبراز أرسطيته الخالصة والإبتعاد عن اللاهوت والأرثودكسية المسيحية[3]، حيث رأى سيجر في مذهب ابن رشد الحقيقة نفسها لكنه لم يتردد في تأويل هذا المذهب أحيانا بما لايتفق وفلسفة ابن رشد الحقيقية، كما قال بتناقض العقيدة المسيحية وعدم إجتماع العقل والإيمان[4]، واعتمد في ذلك على طريقة جديدة وهي طريقة

---

[1] جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص382.

[2] اميل برهييه، مرجع سابق، ص197.

[3] زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص98.

[4] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص ص 341، 342.

البحث الفلسفي التي لا تلقي بالاً للمعطيات اللاهوتية، مما يعني أن كل علم مستقل بذاته.[1]

لِيُبرهن سيجر على وجود الله، قال بالحركة، وبتفاوت الموجودات، كما قال بفعل الخلق، على أن ذلك الخلق يقتصر على خلق الله للعقل الأول، حيث رأى بأنه لما كان المحرك الأول بالفعل دائما، كان العالم أزليًا بما فيه النوع الإنساني، كما يعتقد أن ظواهر العالم السفلي حادثة عن دوران الأجرام السماوية، وأنَّ هذا الدوران يُعيد نفس الظواهر، بما فيها نفس الآراء والقوانين، والديانات، فالعالم خاضع للجبرية بما في ذلك أفعالنا الإرادية.[2]

نجد أن سيجر في برهنته على وجود الله، وقدم العالم، يذهب إلى ماذهب إليه أرسطو في القول بالحركة، وبما أن هذا المحرك الأول قديمٌ فالعالم قديمٌ أيضا.

أمَّا بالنسبة للعلاقة بين الفلسفة والدين، فقد قال سيجر، بالفصل التام بينهما، وكان هدفه الحقيقي معالجة الموضوعات الفلسفية بعيدًا عن أي تأثير ديني[3]، فنجده يقول في كتابه "النفس العاقلة": (إننا نبحث هنا عن مقصد الفلاسفة –وبخاصة أرسطو – حتى ولو كان

[1] جورج زيناتي، مرجع سابق، ص21.

[2] يوسف كرم، مرجع سابق، ص ص 170،171.

[3] زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص168.

الفيلسوف قد ذهب إلى غير الحق، وكان الوحي قد أعلن أمورًا لاتستنبط بالأدلة الطبيعية، لسنا نعرض للمعجزات في الفلسفة، بل للطبيعيات نبحثها بحثا طبيعيا)[1] من هذا النص يتضح أن سيجر لم يكن هدفه البحث عن الحقيقة كما تصورها المسيحية، بقدر ما كان هدفه عرض آراء الفلاسفة، حتى ولو أنها بعيدة عن تلك الحقيقة، كما سعى إلى تجريد تلك القضايا الفلسفية من جانبها الديني وعرضها في جانبها الطبيعي.

وأما عن النفس فرأى سيجر أنها الصورة والكمال، والعقل الأول لجسم طبيعي قادر على أن يحيا، وهي غير قابلة للفساد؛ لأنها خالية من المادة؛ ذلك أن المادة هي مبدأ الفساد[2]، ومن بين المؤيدين للرشدية أيضا تلامذة سيجر، وكان من أهمهم "بويس دي داسيا الدنماركي" و"برنيه دي نيفيل"، وقد كانا معلمين في كلية الفنون بجامعة باريس، كما نجد أيضا "مارسيليوس البادوفي"[*] Marsile De Padoue من خلال كتابه "المدافع عن السلم" الذي قصد من خلاله مهاجمة السلطة الكنسية الكاثوليكية.[3]

[1] يوسف كرم، مرجع سابق، ص171.

[2] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص328.

[*] **مارسيليوس البادوفي:** (1275-1343م) لاهوتي ومنظر سياسي إيطالي، درَّس في جامعتي باريس وبادوفا، كان معاونا سياسيا ليوحنا الجندوني، لكن رشديته لم تتجاوز ضرورة الفصل النظري بين مضمار الإيمان والعقل، ومضمار السياسة، وبالتالي الفصل بين الكنيسة والدولة. جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص633.

[3] جورج زيناتي، مرجع سابق، ص ص22، 26 .

ب. معارضي الرشدية اللاتينية :

لما نفذت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحية، إشتغل الأكليروس* الأوروبي على مقاومتها لأن أصولها مخالفة للدين المسيحي، وأول مقاومة واجهتها كانت في المجمع الأكليريكي الذي عقد في باريس عام 1209م، وفي عام 1215م أصدر الأكليروس قرارًا يُحرم فيه دراسة فلسفة أرسطو؛ ذلك أن هذه الفلسفة جعلت للعالم نواميس **طبيعية ومن عقائدها أن العالم قديم أزلي غير مخلوق، وأن الخالق لايضع شيئا في الكون إلَّا بسبب لازم، وكان رجال الدين حينها لم يتعودوا على سماع هذا العلم الطبيعي[1]

ولقد كان معظم معارضي الرشدية من اللاهوتيين الذين أصدروا عرائض تمنع دراسة الفلسفة الرشدية وكان من أشد خصوم الرشدية "غليوم دوكرت" [2] وقد عارض غليوم ابن رشد في مسألة وحدة العقل حيث يقول في رسالته عن "النفس" أن الله هو الحق السيد الذي ينير جميع الناس ونجد أيضا "ريمون لول" Raymone Lulle(1232- 1315م) الذي أراد إزالة كتب الشارح من المدارس وحظر قراءتها على كل نصراني.

---

* **الأكليروس:** هو اللفظ الأعلى الذي يشمل جميع رجال الكنيسة، حيث يضم الرتب الرئيسية الثلاث في الكنيسة وهي: الأساقفة، والقساوسة، والشمامسة. عادل درويش، **الكنيسة أسرارها وطقوسها**، دار ابن حزم، القاهرة، (ط1)، 2012، ص524 .

** **نواميس:** أداة للتعبير عن الوعد الإلهي بالفداء، وعن دين الرجاء، وهذه النواميس جاء بها موسى تعبيرًا عن إرادة الله المقدسة قبل ميلاد المسيح، وبذلك يشكل الناموس أهمية بالغة في الديانة اليهودية وتمهيدًا مباشرًا للديانة المسيحية.
عادل فرج، **موسوعة آباء الكنيسة**، دار الثقافة، القاهرة، (ط2)، 2006، ج1، ص ص13، 14.

[1] فرح أنطوان، **فلسفة ابن رشد**، كلمات، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص48.

[2] محمد عباسة، **مجلة حوليات التراث**، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد 11، 2011، ص ص11، 12.

ودوّن ذلك في مجموعة من الرسائل المؤرخة سنة 1310 و1312م عنوانها " تفجع الفلاسفة العظام الإثني عشر حيال الرشديين" وأهم مسألة أثارت ريمون لول في مذاهب الرشديين بباريس هي التفريق بين الحقيقة اللاهوتية، والحقيقة الفلسفية[1].

أما توما الإكويني فلم يعتمد على الفلسفة اللاهوتية في الرد على فلسفة ابن رشد، بل أخذ من المباديء الأرسطوطاليسية أساسًا لنقض هذه الفلسفة؛ ذلك أنه رأى بأن أساس فلسفة أرسطو صحيح، كما أنَّه استطاع أن يستخرج منها مسألة خلود النفس التي تعد في رأيه أساس المسائل[2]، وأهم نظرية عارض فيها الإكويني ابن رشد هي وحدة العقل، إذ يرى أن القول بوحدة العقل في الإنسانية خطأ؛ لأن هذا يفضي إلى الإعتقاد بأن القديسين والأبرار لافرق بينهم وبين باقي الناس، وفي هذا رجع الإكويني إلى الحكماء المتقدمين من اليونان والعرب فقال إن هذه النظرية لم يقل بها لا أرسطو ولاسكندر الأفروديسي شارحه اليوناني ولا ابن سينا، ولاالغزالي، فإنَّ جميع هؤلاء كانوا يعتقدون بأن العقل قابل للإنقسام في البشر، وبهذا توصَّل الإكويني إلى إثبات أن مبدأ الشخصية هو عبارة عن مادة موجودة خلافا لقول ابن رشد أن الشخصية هي صورة لاغير[3].

وقد عارض ألبرت الكبير ابن رشد أيضا في نظرية وحدة العقل، فرأى أن العقل يكون صورة الإنسان إذا اشترك أفراد كثيرون في عقل واحد، اشترك أيضا أفراد كثيرون من نفس

---

[1] أرنست رينان، مرجع سابق، ص ص 242، 268 .

[2] فرح أنطوان، مرجع سابق، ص52.

[3] المرجع نفسه، ص52.

النوع في الصورة؛ أي في نفس مبدأ الفرادة، وهذا محال؛ ولذا فإن العقل الفعال ليس منفصلا عن النفس، ولا يمكن فصله عنها إلا بالتجريد[1]؛ معنى هذا أن لكل فرد عقل لايشترك فيه مع بقية الأفراد، وأن ذلك العقل متصل بالنفس.

ورغم معارضة هؤلاء الفلاسفة للرشدية إلا أن ذلك لم يمنع من انتشارها في الجامعات الأوروبية؛ ذلك أن هدف هذا التيار لم يكن فكر ابن رشد بالذات، بقدر ماكان إكتشاف فلسفة أرسطو بواسطة ابن رشد؛ ذلك أن أوروبا المسيحية حينما عرفت أرسطو لم تعرف سوى المنطق والجدل، لكن مع شروحات ابن رشد عرفت فلسفة أرسطو في الطبيعة وماوراء الطبيعة.

المبحث الثالث : الرشدية في الجامعات

نشأت العديد من الجامعات في أوروبا آواخر القرن الثاني عشر، وكان هدفها تزويد المجتمع الأوروبي بأفراد متعلمين، يمكنهم إستخدام علمهم لتثقيف أفراد المجتمع الذي يعيشون فيه[2]، ويدل مصطلح الجامعة في تلك الفترة على إتحاد علمي أونقابة تشمل عددًا من رجال العلم سواءا كانوا أساتذة أوطلبة[3]. ومن أشهر جامعات أوروبا جامعة بولونيا بإيطاليا والتي ضمت كلية للحقوق، وأخرى للطب والفنون واللاهوت، ثم تلتها جامعة باريس

[1] أرنست رينان، مرجع سابق، ص246 .

[2] فرح نعيم، مرجع سابق، ص273.

[3] سعيد عمران، مرجع سابق، ص268.

بفرنسا[1]، هاته الأخيرة التي مثلت مركزا هاما في تدريس الفكر الرشدي، والذي بدوره انتقل إلى جامعة بادوفا الإيطالية.

1.جامعة باريس :

تأسست جامعة باريس بتكوين الأساتذة لرابطة أو نقابة من أجل تنظيم أمورها سنة 1170م[2]، حيث اهتمت بالعلم والجانب النظري في الفلسفة والاستدلال المنطقي، فقامت الحركة الفكرية بها على أساس الكتب الفلسفية المنقولة عن العربية واليونانية خاصة كتب أرسطو[3]، وتنقسم جامعة باريس الى أربع كليات وهي: كلية الآداب، وكلية اللاهوت, وكلية الفنون، وكلية الطب[4]، حيث يبدأ التدريس بالفنون أولا، والتي تشمل النحو، والبلاغة، والمنطق، والحساب، والفلك، والهندسة، والموسيقى، وينتهي بعلوم الدين[5]، أمَّا عن الدرجات العلمية التي تمنحها هذه الجامعة فهي ثلاثة: البكالوريا، والليسانس، والأستاذية[6]، وأمَّا بالنسبة للطالب فهو في منزلة رجل الدين، بحيث يعفى من الخدمة العسكرية، ومن الضرائب التي كانت تفرضها الدولة على بقية الناس, كما لا يحاكم أمام المحاكم الدينية[7]، ولم يكن للفلسفة قسم خاص بها وإنما كان جزء منها يدرس بكلية الفنون مثل: المنطق, وجزء آخر بكلية

[1] جورج زيناتي، مرجع سابق، ص14.
[2] فرح نعيم، مرجع سابق، ص330.
[3] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص311.
[4] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص50.
[5] جمال الدين الكيلاني، **في التاريخ الأوروبي الوسيط**، مكتبة المصطفى، القاهرة ، (د ط)،2011، ص188.
[6] سعيد عمران، مرجع سابق، ص227.
[7] الكيلاني، مرجع سابق، ص194.

اللاهوت لاتصاله بشرح العقائد, لأن تعلم الفلسفة كان يفضي إلى العودة لدروس الفنانين واللاهوتيين.[1]

وفي هذه الجامعة درس ودرّس أعظم فلاسفة ولاهوتيي القرن 13م ومن أهمهم : القديس بونافنتورا (ت 1274م) Saint Ponaventure والقديس ألبرت الكبير، والقديس توما الإكويني، وسيجر دي برابان[2]، وفي سنة 1218م وصلت شروحات ابن رشد على أرسطو إلى كل المراكز العلمية الأوروبية، وبخاصة إلى جامعة باريس على إثر ترجمات القرن 13م[3]، وفي سنة 1255م وضعت كلية الفنون بباريس تنظيما لمناهج التدريس وحددت الكتب التي يجب أن تقرأ أو تشرح علنا، فكانت كتب أرسطو من بين هاته الكتب التي سمحت بتدريسها[4] والمتمثلة في "كتاب النفس"، و"الكون"، و"كتاب العلل" و"الحس والمحسوس"، و"الذاكرة والتذكر"، و"النوم واليقظة"، و"النباتات والموت والحياة"[5].

وفي منتصف القرن 13م سيطرت فلسفة ابن رشد على فكر أساتذة جامعة باريس، مما أدى إلى ظهور الرشدية في هذه الجامعة، التي حمل لواءها سيجر دي برابان أستاذ كلية الآداب سنة 1260م، وهو أول من درَّس فكر ابن رشد وسار وراءه مجموعة من الأساتذة

---

[1] يوسف كرم، مرجع سابق، ص105.

[2] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص313.

[3] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص62.

[4] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص315.

[5] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص62.

مثل: "بويس دي داسيا Boys de dasia و"برنيه دي نيفل" Bernier de Nivelle[1] فكان لهؤلاء دور في نشر التيار الرشدي[2] ومما ساعد على نمو هذا التيار وانتشاره في جامعة باريس، مغادرة أولئك الفلاسفة الذين تصدوا له أمثال: القديس بونافنتورا الذي اعتزل التدريس سنة 1257م، وتوما الإكويني الذي غادر باريس إلى إيطاليا سنة 1259م[3]، وبعد إنتشار الرشدية في النصف الثاني من القرن 13م شهدت ردود فعل من طرف المعارضين لها، لاسيما ألبرت الكبير وتوما الإكويني الذي عاد إلى باريس ودرّس بجامعتها من1269-1272م[4].

كما أصدر أسقف باريس (استفانوس) سنة 1270م قرارًا بتحريم 13 قضية رشدية من أهمها: "لايوجد إلا عقل واحد لكل الجنس البشري، ومسألة قدم العالم، كذلك عدم معرفة الله إلا لذاته وعدم خضوع أفعال الإنسان للعناية الإلهية"[5]. كما صدر قرار آخر سنة 1277م يفضي بتحريم 219 قضية مشائية ورشدية من بينها : حرية الإرادة والإختيار، ونفي العناية الإلهية[6]، ونتيجة لقرار التحريم هذا غادر "سيجر" باريس وترك التعليم بجامعتها، وبسبب

---

[1] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص ص341 ، 343.

[2] جورج زيناتي، مرجع سابق، ص17.

[3] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص70.

[4] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص344.

[5] جورج زيناتي، مرجع سابق، ص17.

[6] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص74.

استدعائه من قبل محكمة التفتيش ذهب إلى روما وقدم نفسه لمحكمتها أملا في الحصول على معاملات أكثر اعتدالا[1].

وبالرغم من قرارات التحريم الصادرة في حق الرشدية اللاتينية ووفاة زعيمها إلا أن هذا لم يحد من إنتشارها، بل استمرت حركتها حتى القرن 14م الذي شهد ظهور شخصيتين تنازعتا على زعامة الرشدية في جامعة باريس هما: دي باكورشوب (ت 1346 م) وجان دي جاندان (ت 1328م)[2] الذي شغل منصب أستاذ بكلية الآداب ثم كلية اللاهوت[3]، حيث يقول عن نفسه أنه صورة عن أرسطو وابن رشد، وقد شرح بعض نظريات الرشدية مثل نظرية قدم العالم، وله عدة مؤلفات منها : كتابه في "النفس" و في "الحس الفعال"[4].

ولقد كانت أهم موضوعات الرشدية في جامعة باريس هي نظرية قدم العالم ونظرية الحقيقتين، حيث دافع أساتذة هذه الجامعة على نظرية قدم العالم رغم تعارضها مع تعاليم الدين المسيحي، فقالوا بأن العقل يرى بوجوب قدم العالم وبالتالي فإن العلم يؤكده، في حين أن الشرع يرى عكس ذلك[5] .

---

[1] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص329.
[2] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص78.
[3] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص347.
[4] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص78.
[5] جورج زيناتي، مرجع سابق، ص20.

2 . جامعة بادوفا Padova الإيطالية :

تأسست جامعة بادوفا سنة 1222م وأصبحت بعد جامعة باريس مركزًا هامًا لتدريس الفلسفة الرشدية[1]، الأمر الذي جعل التيار الرشدي يواصل نشاطه حتى القرن 17م[2]، إذ نلمس أثر الفكر الرشدي في هذه الجامعة من خلال كتب ابن رشد الفلسفية لاسيما الطبية منها، وأهم كتاب طبي له عرف باسم الكليات، هذا الذي أصبح متداولًا في جامعات العصور الوسطى لدراسة الطب[3]، ويعد "بيردابان"Pierre d'abano مؤسس الرشدية[4] في هذه الجامعة في القرن 14م حيث وفق بين أرسطو وابن رشد[5]، وهو أول من إهتم بمقارنة الأديان، هذه المسألة التي أصبحت من أهم سمات الرشدية اللاتينية[6]، وقد سار في نفس إتجاهه بومباناتو Pompanat وبيك دي لامراندولPic de Mirandol وكاردان Cardan وفانيني Vanini.

ومن أهم الرشديين في هذه الجامعة أيضا "جياتانودي" Geatanode Tienne (1387 – 1465م)[7] الذي بدأ التدريس في بادوفا سنة 1436م حيث كرس ماله، ومكانته الإجتماعية وتعليمه في لإيصال الفكر الرشدي إلى جميع أنحاء أوروبا، من خلال محاضراته

---

[1] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص349.
[2] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص82.
[3] دي لاسي أوليري، مرجع سابق، ص214.
[4] فرح أنطوان، مرجع سابق، ص62.
[5] أرنست رينان، مرجع سابق، ص335.
[6] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص351.
[7] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص ص 82، 83.

الموجودة في مكتبات شمال إيطاليا، ومالقيته من صدى في النصف الثاني من القرن 15م في مدارس إيطاليا[1]، كما نجد أيضا "نيكوليتي فرنياس" Nicoletti vernia[2] الذي درّس في هذه الجامعة مابين 1471 –1499م، وبتأييده لنظرية وحدة العقل اتهِم بإفساد عقول الإيطاليين بهذه الفكرة الضّالة[3].

وفي أواخر القرن 15م ظهر "بومبونا" الذي خالف التعاليم الرشدية خاصة في مسألة خلود النفس، حيث أثبت عكس الرشديين الذين قالوا:" بأن النفس بعد الموت تعود إلى الله وتفنى فيه؛ أي تفقد شخصيتها " أما بومبونا فقال: "بأن الإنسان يفنى بعد الموت، وأنه لاخلود غير الخلود الإنساني النوعي الذي على الأرض" معتمدا في ذلك على شروحات فورفوريوس لأرسطو[4].

كما نجد رسالة "نيفوس" niphus "العقل والشياطين" التي اتبع فيها نظرية ابن رشد في وحدة العقل[5]، وقد أصبح لقب رشدي في القرن 16م يطلق على أكثر الناس تمسكا بالدين، كما أصبحت الكنيسة تؤيد بوضوح دراسة أرسطو وشارحه الأكبر (ابن رشد)، وقد

---

[1] مقداد عرفة منسية، مرجع سابق، ص351.
[2] زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص83.
[3] مقداد عرفة منسية ، مرجع سابق، ص35.
[4] فرح أنطوان، مرجع سابق، ص64.
[5] أرنست رينان، مرجع سابق، ص373.

كان آخر ممثلي الرشدية في جامعة بادوفا كريمونيني سيرار Cérer Crémonini وبوفاته سنة 1631م انتهت الرشدية في هذه الجامعة[1].

أما بالنسبة لسبب بقاء الرشدية في جامعة بادوفا لمدة طويلة من الزمن فهو يرجع إلى حرية الفكر التي كانت تتمتع بها تلك الجامعة؛ ذلك أنها ظلت بمعزل عن تدخلات الكنيسة،كما تمتعت بحماية مجلس الشيوخ في البندقية لحرية الباحثين، وهذا ما جعل محاكم التفتيش بعيدة عنها، بالإضافة الى رغبة أولئك الباحثين في دراسة فلسفة ابن رشد.[2]

لقد كان للرشدية اللاتينية التي دُرست في الجامعات الأوروبية أثر كبير في الفلسفة المسيحية ظهر في كتابات أشهر فلاسفتها، ومن أمثال هؤلاء توما الإكويني الذي نجده يعارض ابن رشد، إلا أن المتأمل في فلسفته يجد أنه يتفق مع ابن رشد في كثير من المسائل.

[1] زينب الخضيري، مرجع سابق، ص83.

[2] مقداد عرفة، مرجع سابق، ص349.

الفصل الثالث

أثر الفكر الرشدي في فلسفة توما الإكويني.

المبحث الأول: أدلة وجود الله

1-موقف ابن رشد

2-موقف توما الإكويني

المبحث الثاني: مسألة قدم العالم

1-موقف ابن رشد

2-موقف توما الإكويني

المبحث الأول أدلة وجود الله:

تعد مسألة الألوهية إحدى أهم المسائل التي بحثها الفلاسفة، واللاهوتيون، حيث اختلفت آرؤهم حولها، من خلال الأدلة التي قدموها لإثبات وجود الله، فالبراهين التي قال بها ابن رشد لإثبات وجود الله، أخذ بها الفلاسفة المسيحيون في محاولتهم إثبات وجود الله؛ ذلك أن هذه البراهين تتفق مع ما جاء به الدين المسيحي، فمثلا دليل العناية الإلهية الذي قال به ابن رشد، هو ما نجده في الأقانيم* المسيحية الثلاث بين الآب، والإبن، وروح القدس، ولبيان أهمية تلك البراهين الرشدية في الفلسفة المسيحية، سنقارن بين ابن رشد، وتوما الإكويني، من خلال عرض موقف كل منهما في هذه المسألة.

1. موقف ابن رشد :

وضع ابن رشد ثلاث أدلة لإثبات وجود الله. أولها دليل العناية، وثانيها دليل الخلق، أمّا ثالثها فهو دليل الحركة.

أولا دليل العناية: العناية حسب ابن رشد هي *"عناية الله للإنسان، وخلق جميع الموجودات من أجله"*[1]، ولهذا يتعين على الإنسان أن يفكر، وأن ينظر فيما يحيط به من رعاية ربانية، فقد خلق الله من أجله جميع ما في السماوات والأرض، كما في قوله تعالى:

* **الأقانيم:** مفرد أقنوم وهو الأصل والجوهر والشخص، ويعد أفلوطين أول من أدخل هذا اللفظ في اللغة الفلسفية ثم استعمله كُتاب عصره من المسيحيين وأطلقوه على الآب والإبن وروح القدس من جهة كونهم جواهر متميزة. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص112.

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة (ط2) 1964، ص150.

(وسخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا منه إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكرون)[1].

ويقوم هذا الدليل على أصلين: الأول أن جميع موجودات الكون موافقة لوجود الإنسان. أما الثاني فهو أن هذه الموافقة ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك؛ بمعنى أنها لم تكن صدفة، بل نتيجة لفعل إلهي.

كما أن العناية الإلهية تظهر في أعضاء الإنسان كونها موافقة لحياته ووجوده، لذلك وجب على من أراد معرفة الله أن يبحث عن منافع جميع الموجودات؛ أي أن يعرف منافع تلك الموجودات في ذاته[2]، وهناك أمثلة كثيرة تدل على موافقة جميع الموجودات لوجود الإنسان وعلى العناية الإلهية، كالشمس والقمر والنبات والحيوان والجماد، فمثلا الشمس لو كانت أقرب مما هي عليه لهلكت جميع الموجودات من شدة الحر، ولو كانت أبعد لهلكت الموجودات من شدة البرودة[3].

ثانيا : دليل الخلق وهو حسب ابن رشد *"ما يظهر من خلق في جواهر الأشياء والموجودات مثل: خلق الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ويدخل فيها وجود الحيوان كله، ووجود النبات والسماوات"*[4] .

---

[1] الجاثية ، الآية [13] .

[2] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، ص ص150، 151.

[3] عاطف العراقي، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد**، دار المعارف، القاهرة، (ط4) ، 1984، ص272.

[4] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، ص151.

يرى ابن رشد أن هذا الدليل يقوم على أصلين موجودين في الفطرة الإنسانية أولهما: أن هذه الموجودات مخلوقة ويظهر ذلك في الكائنات الحية[1]، كما جاء في قوله تعالى : (إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابًا ولو إجتمعوا له)[2].

ثانيهما : أن كل مخلوق له خالق؛ أي أن كل موجود له موجد، وبهذا يرى ابن رشد أن من أراد معرفة الله عليه أن يعرف جواهر الأشياء، لأن من لم يعرف حقيقة هذه الأشياء لن يتمكن من معرفة خالقها [3].

وهنا نرى أن دليل الخلق موجود فينا بالفطرة، فالإنسان يدرك بفطرته بأن له خالقاً أوجده بالصورة التي هو عليها، فلو لم يكن هناك خالق لما كان هناك وجودًا أصلا.

ثالثا: دليل الحركة وهنا حاول ابن رشد تحليل فكرة الحركة والمحرك، والقوة والفعل للإستدلال على وجود الله، رافضًا بذلك إمكانية التسلسل إلى مالا نهاية، إذ أن القول بالتسلسل إلى مالانهاية لايؤدي للقول بوجود الله، لهذا نجد ابن رشد يرفض القول به[4].

أخذ ابن رشد هذا الدليل عن أرسطو، الذي يرى بأن العالم يتحرك حركة أبدية دائمة، ويتضمن وجود محرك أول لايتحرك وغير مادي، لكن ابن رشد لايذهب نفس مذهب أرسطو في القول بأن حركات الأفلاك السماوية في هذا العالم قديمة، بل يرى أن الأفلاك

---

[1] عبد الكريم عبيدات، **أدلة وجود الله عند الفلاسفة**، مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، 2006.

[2] الحج ، الآية [73] .

[3] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، ص151.

[4] عاطف العراقي، مرجع سابق، ص285.

وحركاتها مخلوقة من العدم وفي غير زمان؛ لأن الزمان لايمكن أن يسبق وجود الأشياء المتحركة مادمنا قد اعتبرناه مقياسا لحركتها، فالحركة إذًا تتطلب محركًا أول أوسبباً يخرجها من العدم إلى الوجود[1]، ومن ذلك يمكن القول بأن هناك محركاً أول محرك لكل الموجودات، والمحرك لهذا المتحرك غير متحرك فلو كان كذلك لكان جسمًا، وهذه الصفة تتنافى مع الصفات الإلهية، وبهذا كان المحرك الأول– الذي هو الله – المحرك الذي لايتحرك[2].

وبناءًا على البراهين التي وضعها ابن رشد للتدليل على وجود الله تظهر مرجعيته الدينية خاصة في دليل العناية ودليل الخلق، فالعناية الإلهية والتنظيم السائد في هذا الكون ذكرها القرآن الكريم، وهناك آيات عديدة تتضمن معنى العناية والخلق وقد استدل ابن رشد بها لإثبات هذين الدليلين، ومنها قوله تعالى : (وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبًا فمنه يأكلون)[3] وقوله تعالى : (الذين يذكرون الله قيامًا وقعودًا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً فقنا عذاب النار)[4]، أما فيما يخص دليل الحركة فهو دليل عقلي استمده ابن رشد من رأي أرسطو القائل بالصانع أو المحرك الأول للكون، لكن ابن رشد رشد يختلف معه في حركة الأفلاك السماوية، حيث يرى الأول بأنها قديمة، أما الثاني فيرى بأنها مخلوقة.

---

[1] محمود قاسم، **الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص79.

[2] عاطف العراقي، مرجع سابق، ص286.

[3] يسن، الآية [33].

[4] آل عمران، الآية [191]

2. موقف القديس توما الإكويني :

يرى الإكويني* أن الألوهية هي أول المسائل التي يحار العقل في كيفية بحثها، إن هو اكتفى بنفسه دون استعانة بالوحي، ومعرفة الله عنده تقتضي النظر في ثلاث موضوعات أولها وجود الله، ثم صفاته المعبر عنها بالسلب، التي تقول ماليس هو، كي تثبت في الأخير ما هو، ثم صفاته الثبوتية التي تقول ما هو؛ أي أعماله كالمعرفة والإرادة والعناية والقدرة، ووجود الله عنده يستلزم الإجابة على ثلاثة أسئلة: الأول هل وجود الله بيّن بذاته؟، والثاني: هل يمكن إثبات وجوده؟ والثالث:هل الله موجود؟[1]

وللإجابة عن هذه الأسئلة يستحضر الإكويني حججا سابقة ثم يقوم بدحضها، ليتوصل في الأخير إلى إثبات وجود الله عن طريق خمسة أدلة، ففي الإجابة عن السؤال الأول ينطلق الإكويني من الرأي القائل بأن وجود الله بيّن بذاته، إذ يورد ثلاثة حجج، أولها

---

* **توما الإكويني : Saint Thomas d'aquin** ولد القديس توما الإكويني سنة 1225 م في قلعة روكاسكا بالقرب من إكوين بنابلي (إيطاليا) بدأ تعليمه المبكر في سن الخامسة في دير مونت كاسينو، وفي سنة 1239م أُرسل توما من طرف والديه إلى نابولي أين درس الفنون الحرة وتعرف هناك على أعمال الفيلسوف أرسطو وفلاسفة آخرون فأثر هؤلاء الفلاسفة على فكره لاسيما فلسفته اللاهوتية، وفي سنة 1244م درّس علم اللاهوت في جامعة باريس، توفي سنة 1274م ومن أهم أعماله : تعليقات حول أرسطو في الفيزياء والميتفيزيقا وعلم الأجناس، مقالات لاهوتية فلسفية أهمها الخلاصة اللاهوتية.
Etienne Gilson, **Le Thomisme**, introduction au système de saint thomas D'Aquin, librairie philosophique J .vrin, paris , 1922 ,pp 9 ,12.

[1] ميلاد ذكي غالي، **الله في فلسفة توما الإكويني**، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د ط)،(د ت)، ص13.

حجة "يوحنا الدمشقي"* في كتابه"الدين المستقيم" التي تقول: أن وجود الله بيّن بنفسه لأن معرفته موجودة فينا بالفطرة، واضحة كالمبادئ الأولى[1].

ثانيها: حجة القديس "أنسلم"** والتي تقول أن من علم المراد باسم الله علم في الحال أن الله موجود، لأن الغاية من إسم الله عدم تصور شيء آخر أعظم منه، فما هو موجود في الذهن وظاهر للعيان أعظم مما يوجد في أذهاننا فقط؛ بمعنى أن تصورنا لله في ذواتنا ومن خلال موجوداته دليل على أن الله موجود بالفعل و بيّن بنفسه[2].

ثالثها: حجة القديس "أوغسطين" حيث تقول أن وجود الحق بيّن بذاته، ومن ينكر وجود الحق يسلم بأن الحق معدوم وإذا كان الحق معدومًا أصبحت القضية القائلة بأن الحق معدوم قضية حقيقية، وإذا كان ثمة شيء حقيقي فهو حق ولكن الله هو الحق ذاته، و بالتالي فوجود الله بيّن بذاته[3].

---

* **يوحنا الدمشقي: Johannes Damascenus** (675 – 741م) ولد في دمشق وتوفي قريبا من القدس، من معلمي الكنيسة الشرقية، اشتغل في بلاط الخليفة الأموي هشام ابن عبد الملك، وقد ارتبط اسمه بالصراع ضد دعاة تحطيم الصور (بصفتها رموز) إذ نجده يؤيد مشروعية إكرام الصور، ومن أهم مؤلفاته "ينبوع المعرفة" الذي كتبه باليونانية، وترجمه إلى اللاتينية برغنديو البيزاوي، ثم ترجم إلى العربية، وقد عدّ من خلاله مؤلَفه هذا أعظم شارح للعقيدة النصرانية في الكنيسة الشرقية. جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص744.

[1] توما الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة بولس عواد، المجلد الأول، (د ط)، 1882، ص28

** **القديس أنسلم: Saint Anselme** (1033–1109م) فيلسوف لاهوتي، ورئيس لأساقفة إنجلترا سنة 1093م، فقد كتب لمدرسة بيك التي أسسها لانفرانك محاورة بعنوان في "القواعد"، ثم أتبعا بكتابي "مناجاة النفس" و"العِظة" اللذين يتمم أحدهما الآخر، وله مؤلفات أخرى أهمها: الدفاع عن الأحمق، في الإيمان بالثالوث والتجسد، في إنبثاق الروح القدس ردًا على غراكوس، في الحقيقة، في حرية الإختيار. جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص102.

[2] يوسف كرم، مرجع سابق، ص144.

[3] ميلاد ذكي غالي، مرجع سابق، ص14.

في حين رأى الإكويني عكس تلك الحجج، حيث رد على الحجة الأولى: بأن معرفة الله الفطرية فينا هي معرفة عامة مقتصرة على أن الله هو سعادة الإنسان، لأن الإنسان بطبعه يبحث عن السعادة، و ما يسعى إليه بطبعه فهو حتما يعرفه بطبعه، إلا أن هذا لا يعني معرفة الله، ذلك أن كثيرًا من الناس يعتبرون أن السعادة في الغنى، ومنهم من يعتبرها في اللذة[1].

أما بالنسبة للثانية: فرأى بأن هناك من الناس مَن لايفهم أنه لا يمكن تصور شيء أعظم من إسم الله، إذ يعتقدون بأن الله جسم، وبالتالي فأي جسم يُمكننا من تصور جسم أعظم منه، وهذا لا يؤدي إلى معرفة الله[2].

وردعلى الثالثة: بأنه إذا كان وجود الحق بالإجمال بيّنا بذاته فإن وجود الحق الأول المتمثل في الله ليس كذلك[3].

من هذا يتبن لنا أن توما الإكويني انتقد هذه الحجج كونها تنطلق من مبادئ إيمانية لإثبات وجود الله كالقول بوجوده في الفطرة الإنسانية وعدم تصور ما هو أعظم من إسمه، وتهمل دور العقل في الوصول إلى معرفة الله.

وللإجابة على السؤال الثاني: هل يمكن إثبات وجود الله؟، يعرض لنا الإكويني حجج القائلين بأن وجود الله حقيقة إيمانية ولا يمكن البرهنة عليها بالعقل وهي:

---

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص29.
[2] المصدر نفسه، ص29.
[3] ميلاد ذكي غالي، مرجع سابق، ص15.

الحجة الأولى: أن وجود الله عقيدة إيمانية والعقائد الإيمانية ليست مبرهنة،لأن البرهان يفيد موضوعات العلم، وأن موضوعات الإيمان هي الغيبيات وبالتالي لا يمكن البرهنة عليها.

الحجة الثانية: تقول أنه لو سلمنا بأن البرهنة على وجود الله تكون من خلال آثاره لما صح ذلك لأن آثاره –أي"الموجودات الطبيعية" –ليست معادلة له لأنها متناهية والله غير متناه، وبهذا لايمكن البرهنة على وجود الله؛ ذلك أنه يستحيل أن نبرهن على العلة من المعلول لإنعدام النسبة بينهما[1].

ولنقد هذه الحجج يميز الإكويني بين نوعين من البرهان: البرهان اللمي propter quid الذي يبدأمن العلة ليبلغ معلولها، والبرهان الإني quia الذي يبدأ من المعلول أي من الموجودات الطبيعية ليبلغ علتها، فإذا كان كل معلول يعتمد على علته، و كان المعلول موجودًا كانت العلة بالضرورة موجودة من قبل؛ لهذا كان البرهان على وجود الله ممكنًا إبتداءًا من آثاره التي نعرفها[2].

أما بالنسبة للحجة الأولى: فرأى بأن وجود الله ونحوه من الحقائق الإلهية التي يمكن إدراكها بالفطرة الطبيعية ليست من عقائد الإيمان[3] فهي بمثابة تمهيد لها؛ ذلك أن الإيمان

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص30.
[2] ميلاد ذكي غالي، مرجع سابق، ص16.
[3] توما الإكويني، مصدر سابق، ص31.

يتوقف على المعرفة العلمية المبرهن عليها وبموجب هذه المعرفة نعلم وجود الله ثم نؤمن من بعد بالوحي[1].

كما ذهب الإكويني في نقضه للحجة الثانية إلى القول بأن البرهنة على وجود الله إنطلاقًا من المعلول إلى العلة، لا تعتمد على الماهية كحد أوسط بينهما؛ لأن معرفة ماهية الله تأتي بعد معرفة وجوده، والبرهان على وجود الله إبتداءًا من آثاره المحسوسة لا يؤدي بنا إلى معرفة ماهية الله على نحو كامل وإنما يقتصرعلى إثبات وجود الله[2].

وللإجابة على السؤال الثالث:هل الله موجود؟، انطلق الإكويني من حجتي للقائلين بأن الله ليس موجودًا، الأولى: تتمثل في أن الله ليس موجودًا،لأن الله يراد به خير غير متناه، فلو كان موجودًا لم يكن هناك شر، ولكن الشر موجود في العالم وهو يتنافى مع وجود الله الذي يعني الصلاح اللامتناهي، فإذًا الله ليس موجودًا[3].

أما الثانية: فتقول أن مايمكن فعله بمبادئ قليلة لايمكن أن يُفعل بمبادئ كثيرة، وإذا صحّ عدم وجود الله، فإن جميع الأشياء الموجودة في الكون يمكن فعلها بمبادئ أخرى، فتصبح الطبيعة مبدأ تستند إليه الطبيعيات ويصبح العقل الإنساني أوالإرادة الإنسانية مبدأ تستند إليه الإرادات، وبهذا ليس من حاجة إلى إثبات وجود الله[4].

---

[1] ميلاد ذكي غالي، مرجع سابق، ص12.

[2] المرجع نفسه، ص13.

[3] توما الإكويني، مصدر سابق، ص32.

[4] المصدر نفسه، ص32.

ولنقض الحجة الأولى استدل الإكويني بقول القديس أوغسطين : (من أن صلاح الله كلي وكامل، والكامل يسمح للشر بأن يوجد، ولكنه في الوقت نفسه يستخرج الصالح مما هو شر)[1] يعني هذا أن الجزئي يظهر من خلال الكلي، وبما أن الله كلٌ جعل الشر جزءًا من هذا العالم، وبهذا فوجود الشر لايعني أن الله ليس موجودًا.

أما بالنسبة للحجة الثانية: فرأى بأن الطبيعة والعقل والإرادة أمور متغيرة، قد يعتريها النقص أوالفشل وأن الله كامل، لذا لابد من الرجوع إلى علة أولى سابقة لكل هذه الأمور هي الله[2].

من هذا يتبن لنا أن الإكويني في نفيه لحجج سابقيه والرد عليها اتبع طريقة البرهان بالخلف، وفي أدلته لإتبات وجود الله بدأ من المحسوس ليصل إلى العلة الأولى التي هي الله، وللبرهنة على ذلك وضع خمسة أدلة هي :

الدليل الأول دليل الحركة : وفيه يرى الإكويني أنه لا يمكن أن يكون شيء واحد بعينه محركا لنفسه، لأنه ليس يمكن لشيء واحد بعينه أن يكون بالقوة و بالفعل معًا[3]، إذ ليس التحريك سوى إخراج شيء من القوة إلى الفعل، وإخراج شيء إلى الفعل لا يمكن أن يتم إلا بموجود بالفعل؛ فمثلا الحار بالفعل كالنار يجعل الخشب الذي هو حار بالقوة حارًا بالفعل و بذلك يحركه ويغيره، لذا لا يمكن لشيء أن يكون محركًا ومتحركًا، وبالتالي فكل ماهو

[1] ميلاد ذكي غالي، مرجع سابق، ص17.
[2] المرجع نفسه ، ص17.
[3] يوسف كرم، مرجع سابق، ص145.

متحرك لابد أن يتحرك من شيء آخر، وهنا يرى الإكويني بأنه لا يجوز التسلسل اللامتناهي، بل لابد من الإنتهاء إلى محرك أول غير متحرك من آخر هو الله[1] .

لقد أخذ الإكويني دليل الحركة هذا عن أرسطو كما هو الحال بالنسبة لابن رشد، لكن رَفْض الإكويني للتسلسل إلى ما لا نهاية في تحرك الأشياء مستمد من رأي ابن رشد.

الدليل الثاني: دليل العلة المؤثرة حيث يرى الإكويني أن لكل علة علة فاعلة والتسلسل هنا ممتنع في العلل المؤثرة، لأن الأول بين جميع العلل المترتبة هو علة الوسط والوسط هو علة الأخير، فلو لم يكن هناك علة أولى مؤثرة لم يكن هناك معلول أخير ولا علل مؤثرة متوسطة، و بالتالي لابد من إثبات علة أولى لجميع هذه العلل، وهاته العلة هي الله[2].

هذا الدليل يقوم على أساس المحسوس، إذ نجد أن الأشياء تؤثر في بعضها البعض، وأن كل ظاهرة تحدث لابد لها من سبب لحدوثها وعلة لإيجادها؛ ذلك أن الشيء لا يمكن أن يكون علة نفسه، لأن العلة تسبق المعلول بالضرورة ، فإذا كان الشيء علة نفسه، فكأننا نقول أن الشيء الواحد يسبق نفسه وهذا لا يصح، لذلك لابد أن يكون للشيء علة خارجة

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص32.
[2] المصدر نفسه، ص33.

عنه، إلا أن ذلك لا يستمر إلى غير نهاية بل لابد من الوقوف عند علة أولى تكون علة لجميع العلل وهذه العلة هي الله[1].

من هذا نجد أن دليل العلة المؤثرة يتشابه مع دليل الحركة في القول بوجود علة أولى أومحرك أول، فكما أن دليل الحركة يبدأ من الحركة الظاهرة في الموجودات ليصعد منها إلى محرك أول كذلك هو الحال بالنسبة لدليل العلة الذي أيضا يبدأ من العلة الظاهرة في الكون ليصل إلى علة أولى لهذا الوجود.

كما أن الإكويني في قوله بالعلة الأولى المؤثرة في جميع العلل قد إستمده من دليل الخلق عند ابن رشد القائل بأن لكل مخلوق خالق، فابن رشد هنا يرى بأن الموجودات الطبيعية وجدت بفعل فاعل كان سببًا في وجودها؛ بمعنى أنها وجدت من قبل الله، كذلك هو الحال بالنسبة للإكويني الذي رأى بأن الشيء لا يمكن أن يكون علة نفسه؛ أي أن الموجودات لابد لها من موجد، وهنا نلمس أثر ابن رشد في فلسفة توما الإكويني.

الدليل الثالث دليل الممكن والواجب: وهنا يرى الإكويني" *أن الأشياء يوجد فيها ما يمكن وجوده وعدمه، إذ منها ما هو معرض للكون و الفساد و هذا ممكن وجوده وعدمه فإذًا ليست جميع الموجودات ممكنة، بل لابد أن يكون في الأشياء واجب والواجب إما واجب*

[1] عبدالرحمان بدوي، مرجع سابق، ص147.

لذاته أو لغيره"[1]، وهذا الواجب يعتبر ممكنا لواجب آخر، وهكذا حتى نصل لواجب بذاته هو واهب الوجود لذاته ولكل الموجودات وهو واجب بالضرورة، والواجب بالضرورة هو الله[2].

يتبين من هذا أن الإكويني يقر بأن الشيء لا يمكن أن يكون ممكناً وواجبًا في الوقت نفسه، لذلك وجب القول بوجود واجب لذاته موجد لجميع الموجودات هو الله.

الدليل الرابع: دليل المراتب أوالتفاوت الموجود في الأشياء بحيث يرى الإكويني بأن هناك تفاوت في الصفات العامة للموجود من حيث الخيرية والحقية والشرف والجمال والعقل والإرادة؛ أي الأمور المعنوية الروحانية[3]، فمن الأشياء ما هو غاية في الحقية والخيرية والشرف وبهذا فهو غاية في الوجود, لأن ما كان غاية في الحقية هو غاية في الوجود، من هنا وجب القول بأن هناك مُوجد مطلق هو غاية في تلك الصفات وعلة لما في جميع الموجودات وسائر الكمالات وهذا ما نسميه الله[4].

وفي هذا الدليل انطلق الإكويني من الصفات العامة للموجودات حيث اعتبر أنها إذا توفرت إحدى هذه الصفات في الموجودات دلت على وجودها، أما إذا إجتمعت هذه الصفات في موجد واحد فهو علة هذه الموجودات، وهذا المُوجد هو الله الذي تتجلى فيه جميع صفات الكمال.

---

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص33.

[2] ماهر عبد القادر، مرجع سابق، ص435.

[3] يوسف كرم، مرجع سابق، ص146.

[4] توما الإكويني، مصدر سابق، ص34.

الدليل الخامس: دليل تدبُر الأشياء أو نظام الطبيعة وفيه ذهب الإكويني إلى القول *"بأن بعض الموجودات الخالية من المعرفة –وهي الأجرام الطبيعية– تُفعل لغاية، وهذا ظاهر من أنها تُفعل دائمًا أو في الأغلب على نهج واحد إلى أن تدرك النهاية في ذلك، ومن هذا يتضح أنها لا تدرك الغاية اتفاقًا بل قصدًا على أن ما يخلو من المعرفة ليس يتجه إلى غاية ما لم يسدد إليها من موجود عارف وعاقل"*[1]، وهذا يدل على أن النظام المحكم لهذا الكون لم تولده الصدفة, وإنما هو صادر عن علة أوجدته بما هو عليه، لذا لا بد من الإيمان بوجود علة عاقلة مدبرة, تدبر وتنظم هذا العالم وتعتني به , وهذه العلة هي الله[2] .

لقد استمد الإكويني دليل تدبر الأشياء أو نظام الطبيعة من دليل العناية لابن رشد؛ الذي يقول فيه بأن الله سخّر للإنسان جميع الموجودات ليتمكن من العيش في هذا الكون على ما هو عليه, على أن هذه الموجودات منظمة بفعل الإرادة الإلهية وليست من صنع البشر؛ لأنها لو كانت كذلك لهلك الانسان، وهذا دليل على عناية الله له، كذلك هو الحال بالنسبة للإكويني إذ ذهب هو الآخر إلى القول في دليل تدبر الأشياء بأن النظام السائد في الكون ناتج عن علة أولى منظمة لجميع الموجودات, وبأن ذلك التنظيم يدل على عناية الله للإنسان.

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص34.
[2] ماهر عبد القادر، مرجع سابق، ص436.

المبحث الثاني : مسألة قدم العالم

إنّ البحث في مسألة قدم العالم قد أخذ حيزًا كبيرًا في تفكير الفلاسفة، مما أدى إلى نشوء جدل بين هؤلاء الفلاسفة، الذين إختلفت آراؤهم بين من يقول بقدم العالم وبين من يقول بحدوثه، وهنا سنتاول موقف ابن رشد وتوما الإكويني من هذه المسألة ونقارن بينهما.

1.موقف ابن رشد

اهتم ابن رشد بمسألة قدم العالم اهتمامًا كبيرًا ظهر في كتابيه "فصل المقال"، و"الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة", وأثناء تناوله لهذه المسألة عرض الإختلاف الحاصل بين المتكلمين من الأشاعرة، والمجادلين من الفلاسفة اليونانيين وبخاصة أرسطو*، وأفلاطون**، فرأى أن هؤلاء لم يتفقوا على أصل واحد للعالم، وبذلك إختلفت آرؤهم حوله،

* **أرسطو: Aristote** (384- 322 ق م) ولد باسطاغيرا شمال اليونان، التحق بأكادمية أفلاطون سنة 366 ق م وتتلمذ على يده طيلة عشرين سنة حتى وفاته سنة 347 ق م، وفي سنة 334 ق م أسس مدرسته التي سميت باللوقيون نسبة إلى الحديقة التي أنشئت فيها، والتي كانت مكرسة " للابولون لوقيوس" واهب النور، وكانت تلقى فيها الدروس على فترتين صباحية ومسائية، الأولى خصصها للمواضيع الفلسفية العويصة (المنطق، والطبيعيات، والإلهيات)، أما الثانية فقد خصصها للمواضيع الفلسفية العامة (البلاغة والسياسة)، وقد انقسمت مؤلفاته قسمين: قسم المحاورات والمواعظ التي سار فيها على نهج أفلاطون، من بينها "الترغيب بالفلسفة"، و"السفسطائي"، أما القسم الآخر فيسمى بالمباحث والمقالات، الذي يضم إنتاجه العلمي والفلسفي، ومن أهمها كتاب "السماء" و"التحليلات الثانية".

ماجد فخري، **أرسطوطاليس المعلم الأول**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت)، ص ص10، 15.

** **أفلاطون : Platon** (427 -347 ق م) ولد في أثينا، قرأ لشعراء اليونان خاصة "هوميروس"، ثم أقبل على دراسة العلوم لاسيما الرياضيات، ولما بلغ العشرين من عمره تتلمذ على يد سقراط وبوفاته غادر أثينا إلى ميغارى لما يئس من الحكومة التي عدمت أستاذه، حينها أيقن أن الحكومة العادلة يجب التمهيد لها بالتربية والتعليم، ثم غادر من ميغارى إلى مصر التي تأثر فيها بعلم الفلك، ولما عاد إلى أثينا أنشأ مدرسته المعروفة بالأكاديمية، التي درّس فيها جميع فروع المعرفة، وقد جاء أغلب مؤلفاته في شكل محاورات من بينها: "المأدبة،" "فيدون"، "تيماوس"، ومن أهم كتبه أيصا كتاب "الجمهورية".

يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د ط)، (د ت)، ص ص79، 83.

فمنهم من قال بالقدم، ومنهم من قال بالحدوث، كما رأى أن هناك ثلاثة أصناف من الموجودات: طرفان، وواسطة بين هذين الطرفين[1].

وهم في هذا قد اتفقوا في أصل الطرفين، واختلفوا في الواسطة[2]، فالطرف الأول هو الموجودات التي يُدرك تكونها بالحس مثل: تَكون الماء والهواء، فهذه الموجودات وجدت من غيرها؛ أي بسبب فاعل أوجدها من مادة، وفي هذا يرى ابن رشد أن كل من المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على أن هذه الموجودات مخلوقة، وأما الطرف الثاني فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولايتقدمه زمان وهذا هو الله، وحسب ابن رشد أن كل من المتكلمين والفلاسفة اتفقوا على أنه قديم[3] .

وأما الموجود الذي هو واسطة بين هذين الطرفين فهو العالم، هذا الأخير الذي قام حوله جدلًا كبيرًا بين المتكلمين والفلاسفة من حيث تناهيه أوعدم تناهيه فالمتكلمون يرون بتناهي العالم وهو في نظرهم مخلوق؛ أي أن هناك فاعلًا كان سببًا في وجوده هو الله[4].

وهذا مايذهب إليه أيضا الفيلسوف اليوناني أفلاطون، بينما يرى أرسطو عكس ذلك إذ نجده يقول بعدم تناهي العالم؛ أي ليس له بداية ولانهاية، مما يعني أنه قديم[5]، وحسب ابن

[1] ابن رشد، **فصل المقال مابين الحكمة والشريعة من اتصال**، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، (ط2)، (د ت)، ص40.

[2] المصدر نفسه، ص40.

[3] ابن رشد، **فصل المقال وتقرير مابين الشريعة والحكمة من اتصال**، تعليق ألبيرت نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، (ط2)،1989، ص ص 40، 41.

[4] المصدر نفسه، ص41.

[5] ابن رشد، **فصل المقال**، تح محمد عمارة، مصدر سابق، ص ص 41،42.

رشد أن آراء المتكلمين من الأشاعرة والفلاسفة أمثال: أرسطو وأفلاطون لا تتوافق مع ما جاء به القرآن الكريم، حيث أكد ابن رشد على أن ظاهر الآيات يدل على أن العالم خلق من مادة كانت موجودة من قبل، ومثال ذلك قوله تعالى: « وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء» هود الآية [7]، وهذا يفضي إلى وجود قبل هذا الوجود أي العرش والماء ولزمان قبل هذا الزمان؛ أي أنه وجد زمان غير هذا الزمان الذي نعيشه والذي هو عدد حركة الفلك، كما جاء في قوله تعالى : «يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات» إبراهيم الآية [48] فهذا يفضي أيضًا إلى وجود بعد هذا الوجود[1].

ومن خلال ما ورد في الآيتين من القول بأن هناك وجود سابق عن هذا الوجود، وسيكون هناك أيضا وجودًا بعد هذا الوجود، وهما يختلفان عن الوجود الذي نعيشه، وهذا يدل على أن للعالم بداية ونهاية؛ أي أنه مخلوق من مادة وهذه المادة مخلوقة هي أيضًا من قبل الله.

كما يعتقد ابن رشد بأن المادة نوعان:المادة السماوية ومادة العالم الأرضي وهما مختلفتان، فالأولى وجدت بالفعل بينما الثانية وجدت بالقوة[2].

كما أكد ابن رشد على أن العناية –التي اعتبرها دليل على وجود الله–هي أيضا دليل على خلق الله للعالم، وذلك من خلال موافقة جميع أجزاء هذا العالم للإنسان ومثال ذلك

[1] ابن رشد ، **فصل المقال**، تع ألبيرت نصري نادر، مصدر سابق، ص ص 42، 43.
[2] محمود قاسم، مرجع سابق، ص115.

الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الفصول الأربعة، وبهذا يرى ابن رشد أن هذا الإتفاق لم يأتي هكذا، وإنما هو بقصد قاصد، ومريد أراد أن يكون ذلك، هو الله وقد استدل على ذلك بما جاء في القراءن الكريم[1]، ومن ذلك قوله تعالى :«ألم تروا كيف خلق الله سبع سماوات طباقًا وجعل القمر فيهن نورًا وجعل الشمس سراجًا والله أنبتكم من الأرض نباتًا»[2] وقوله تعالى :«الله الذي جعل لكم الأرض فراشًا والسماء بناءًا وأنزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقًا لكم فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون»[3] وفي هذه الآيات إشارة إلى العناية الإلهية، وهي دليل على خلق الله لهذا العالم.

استنادًا على تلك الآيات التي استدل بها ابن رشد، تبين لنا بأنه يرى أن العالم محدث؛ أي أنه مخلوق بسبب فاعل هو الله، وأن مادته مخلوقة أيضا من قبل الله، وفي هذا إشارة إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة.

2 . موقف الاكويني :

تطرق الإكويني لمسألة قدم العالم في كتابه "الخلاصة اللاهوتية"، حيث نجده ينقض آراء القائلين بقدم العالم خاصة أرسطو، وذلك بعرض حججه ثم الرد عليها، وهذه الحجج هي:

---

[1] ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة**، مصدر سابق، ص ص198،194.

[2] نوح، الآية[15-17].

[3] البقرة، الآية[22].

الحجة الأولى: تقول أن الشيء غير الكائن ليس مبتدئًا في الوجود، وقد أثبت أرسطو ذلك في الطبيعيات وأن المادة غير كائنة، وفي كتاب السماء والعالم أن السماء غير كائنة، ومنه ليس لجميع الأشياء ابتداء وبهذا فهي قديمة[1].

الحجة الثانية: أن الخلاء هو حيث لايوجد جسم يمكن أن يوجد، ولوكان لوجود العالم ابتداء لما كان من قبل جسم، حيث الآن جسم العالم ولكنه كان ممكنا أن يوجد وإلا لم يكن الآن هناك جسم[2]، وهنا يرى أرسطو أنه لوكان العالم محدثًا لما وجد قبله جسم، وبهذا فإن الزمان جسم العالم، وهذا في رأي أرسطو مستحيل؛ لأنه يقر بقدم العالم.

الحجة الثالثة : أن الشيء لا يبتدئ يتحرك من جديد إلا بأن يكون المحرك أوالمتحرك الآن على خلاف ماكان عليه من قبل، وما هو الآن على خلاف ما كان عليه من قبل فإنه يتحرك، وبذلك فإن لكل حركة مبتدئة من جديد حركة ماتحركها وبهذا فالحركة قديمة وكذلك المتحرك أيضا[3] .

يعني أرسطو هنا بأن الأشياء أوالموجودات تحركها حركة وجدت قبلها وبهذا فهي قديمة قدم المحرك لها ومن ثمة فالعالم قديم أيضا .

الحجة الرابعة : متى فرضت العلة الكافية فرض المعلول لأن العلة التي لا يلزم من وجودها وجود المعلول علة ناقصة تحتاج إلى غيرها في وجود المعلول، والله علة كافية

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص560.

[2] المصدر نفسه، ص 560.

[3] المصدر نفسه، ص 561 .

للعالم غائية باعتبار خيريته ومثاليته، وباعتبار حكمته وفاعليته وقدرته، فلما كان الله قديمًا كان العالم قديمًا أيضا[1].

الحجة الخامسة: أن ماكان قديما فمفعوله قديم أيضا، وفعل الله هو نفس جوهره الذي هو قديم فالعالم أيضا قديم[2] .

وقد رد الإكويني على هذه الحجج: حيث رأى في الحجة الأولى بأن أرسطو قد أثبت في الطبيعيات أن الهيولى ليست كائنة؛ أي ليس لها موضوع تتكون منه، كما أثبت في كتاب السماء والعالم أن السماء ليست كائنة من أنها ليس لها ضد تتكون منه، وبذلك يتضح أن كلا الحجتين لا يلزم عنهما إلا أن الهيولى والسماء لم يبتدئ وجودهما بالكون بمعنى أنهما قديمتين[3].

أما الإكويني فيرى أن الهيولى والسماء قد أخرجتا الى الوجود بالخلق[4]، ومن هذا يتبين لنا أنه يؤكد بأن الهيولى والسماء وجدتا بفعل فاعل وبهذا فهما مخلوقتان.

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص ص561، 562.

[2] المصدر نفسه، ص562 .

[3] المصدر نفسه، ص563.

[4] المصدر نفسه، ص، 563.

أما بالنسبة للحجة الثانية فرأى الإكويني بأن الخلاء الذي قال به أرسطو في الطبيعيات لايكفي لحقيقته، بمعنى أن يكون مشغولًا بشيء بل يقتضي له أن يكون فضاءًا قابلًا للجسم ليس مشغولًا بجسم، أما الإكويني فيقول أنه لم يكن قبل العالم مكان أو فضاء[1].

وأما بالنسبة للحجة الثالثة التي تتعلق بالمحرك والمتحرك فرى الإكويني أن المحرك الأول قد لزم دائما حالًا واحدة بعينها وبأن المتحرك الأول لم يلزم دائما حالا واحدة بعينها لأنه ابتدأ يوجد بعد أن لم يكن موجودًا وهذا لم يكن بالتغيير، بل بالإبداع الذي ليس متغيرا، ومن ذلك يتضح أن تلك الحجة التي أوردها أرسطو في الطبيعيات إنما تتجه إلى القائلين بقدم المتحركات وحدوث الحركة كما يتضح من مذهبي انكساغوراس وانبذقليدس، وأما عند الاكويني فهو أن الحركة قد كانت دائمًا منذ ابتدأت المتحركات[2]، فالحركة وجدت منذ وجدت المتحركات؛ معنى ذلك أن الحركة محدثة وكذلك المتحركات (الموجودات).

يرى الإكويني في الحجة الرابعة بأن المعلول كما يصدر عن العلة الفاعلة بالطبع بحسب صورتها، كذلك يصدر عن الفاعل بالإرادة فإذًا وإن كان الله منذ الأزل علة كافية للعالم ليس بالضرورة جعل العالم صادرًا عنه إلا بحسب إرادة لله؛ أي أن يحصل له الوجود بعد اللاجود ليكون بذلك أوضح دلالة على خلقه [3].

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص 563.

[2] المصدر نفسه، ص 564.

[3] المصدر نفسه، ص565 .

يؤكد الإكويني هنا بأنه حتى وإن كان الله قديمًا منذ الأزل فهذا لا يعني أن العالم قديم، وإنما العالم مخلوق بفعل الإرادة الإلهية، لأن الله أراد أن يحصل له ذلك الوجود بعد ماكان لا وجود.

وقد رد على الحجة الخامسة بأنه متى وجد الفعل يلزم المفعول بحسب إقتضاء الصورة التي هي مبدأ الفعل وما يسبق تصوره وتحديده في الفواعل الإرادية يعتبر كالصورة التي هي مبدأ الفعل . فإذًا ليس يلزم عن فعل الله القديم أن يكون مفعوله قديما بل أن يكون حسب ما أراده الله (أي أن يحصل له الوجود بعد اللاوجود)[1].

يقر الإكويني هنا بأن فعل الله القديم لا يصدر عنه مفعول قديم؛ أي أن ما سبق تحديده في الإرادة الإلهية لايمكن أن ينتج عنه وجود قديم وبذلك فإن الوجود يصدر بحسب ما أراده الله وليس بحسب ما تم تحديده في الإرادة الإلهية من قبل، وبهذا فالعالم عند الإكويني مخلوق (محدث) وليس قديم قدم الأفعال الإرادية.

يقول الإكويني في إثباته لحدوث العالم "ليس يجب أن يكون شيء قديم غير الله فإرادة الله هي علة الأشياء، وإنما يجب وجود بعض الأشياء بحسب وجوب إرادة الله لها لأن ضرورة المعلول متوقفة على ضرورة العلة, وأنه إذا تكلمنا على وجه الإطلاق فالله ليس يريد بالضرورة إلا نفسه فهو إذًا ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم قد وجد دائما، *بل له من فسحة الوجود مقدار ما يريده الله له لتوقف وجوده على إرادة الله على أنها علته، فاذًا ليس*

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص565.

من الضرورة أن يكون العالم قديما" [1]*،وفي هذا يؤكد الإكويني على حدوث العالم، والإرادة الإلهية، ونفى بذلك قدم العالم ورأى بأن حدوثه متوقف* على إرادة الله، كما جاء ذلك في العهد الجديد: «كان في البدء لدى الله، به كان كل شيء، وبدونه ماكان شيء مما كان فيه الحياة»[2].

كما يذهب الإكويني إلى القول بأن حدوث العالم يُعلم بالإيمان فقط ولايمكن إثباته بالبرهان؛ ذلك أن مبدأ البرهان هو الحد بالماهية، لذا لا يمكن البرهنة على حدوث الإنسان أوالسماء أوالحجر، كما رأى أيضا أنه لايمكن إقامة البرهان على حدوث العالم من جهة العلة الفاعلة التي تفعل بالإرادة لأن إرادة الله لا يمكن البحث عنها بالعقل إلا بالنظر الى ما يريده الله بالضرورة المطلقة، وما يريده الله بالنظر إلى المخلوقات فليس يريده بالضرورة المطلقة على أنه يمكن كشف الإرادة الإلهية للإنسان بالوحي الذي عليه يستند الايمان [3].

من هذا يتبين لنا أن الإكويني يقول بحدوث العالم إنطلاقا من الإيمان؛ ذلك أن العالم صادر عن إرادة الله وهاته الأخيرة لا يمكن البحث عنها إلا بما يريده الله (أي عن طريق الوحي أوالإيمان)، وليس عن طريق النظر العقلي، لهذا فإن القول بحدوث العالم لا يمكن البرهنة عليه بالعقل.

---

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص 562.

[2] يوحنا، الكتاب المقدس، العهد الجديد، ص289

[3] توما الإكويني، مصدر سابق، ص 567 .

هذا وقد فسّر الإكويني قول التكوين (في البدء خلق الله السماوات والأرض) على ثلاث أوجه نفيًا لثلاث أضاليل تداولها الناس، أولها تقول بأن العالم قديم وأن الزمان ليس له بدء، وثانيها ترى بأن هناك مبدأين للخلق، أحدهما مبدأ الخيرات والآخر مبدأ الشرور أما ثالثها فتقول بأن الجسمانيات مخلوقة من الله بواسطة المخلوقات الروحانية، ففي نفيه للأولى فسر الإكويني (في البدء) بمعنى في بدء الزمان، أما بالنسبة الثانية فقد فسّر (في البدء) بمعنى في الإبن كقول الرسول في كولوسي (فيه – أي في الإبن– خلقت جميع الكائنات) وأما الثالثة ففسر (في البدء خلق الله السماوات والأرض)، بأن هناك أربعة أشياء خلقت معًا، الفلك الأطلس (الأجرام السماوية) والمادة الجسمانية المعروفة بالأرض والزمان والطبيعة الملكية[1]؛ أي أن الله خلق السماء والأرض والزمان وجميع الموجودات دفعة واحدة .

نجد أن الإكويني فسر (في البدء خلق الله السماوات والأرض) تفسيرًا عقليًا يتماشى والدين المسيحي الذي يقر بحدوث العالم، وهو في هذا يعتمد على العقل والنقل (الايمان والعقل) معا، فمن جهة يقر بأن حدوث العالم عقيدة إيمانية، ومن جهة أخرى يؤول النصوص الدينية تأويل عقلاني، ومن هذا يتبين لنا أن الإكويني يوفق بين العقل والنقل.

يرى توما الإكويني أن الله هو الوجود الأول الكامل وهو بالضرورة سبب جميع الموجودات الأخرى، فحسبه أن فعل الخلق يستبعد وجود أية مادة وجودًا سابقًا عن الخلق،

[1] توما الإكويني، مصدر سابق، ص ص 580، 581.

بمعنى أن الله موجد لما في هذا العالم، وأما المادة فهي ليست إلا الوجود بالقوة[1]؛ أي أن مادة هذا العالم مخلوقة.

وبناءً على ماسبق يتضح لنا أن موقف الإكويني من مسألة قدم العالم يتفق مع رأي ابن رشد من حيث القول بأن العالم محدث وأن مادته مخلوقة، وفي هذا نجد أن كل منهما قد اعتمد على العقل والنقل، كذلك هو الحال بالنسبة لأدلة وجود الله حيث نجدهما يتفقان أيضًا في القول بالعناية الإلهية.

[1] اتين جلسون، مرجع سابق، ص ص 116، 117 .


خاتمة

خاتمة

استنادًا إلى ما تم عرضه سابقا يتبن لنا أن الظروف التي سادت أوروبا من الناحية الفكرية بدايات القرون الوسطى، والتي تميزت بسيطرة الكنيسة ورجال الدين على حرية التفكير، ألزمت مفكري وفلاسفة أوروبا النهل مما أنتجه الفلاسفة المسلمون خاصة من فلسفة ابن رشد، هذا الأخير الذي حظي بحيز كبير في الدراسات الغربية لم يحظ به أي فيلسوف مسلم من قبل؛ ذلك أن الفكر الرشدي ساهم في تحرير العقلية الأوروبية من سلطة الكنيسة.

وبهذا نخلص إلى جملة من النتائج أهمهما:

- أن فلسفة ابن رشد وجدت مكانة في الفكر الغربي، لم تجدها من قبل سواءًا في المشرق أوالمغرب.
- الثقافة الأندلسية التي جمعت بين الديانات الثلاث (الإسلامية واليهودية والمسيحية) مهدت الطريق لإنتقال الفكر الرشدي إلى أوروبا المسيحية، من خلال ترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية.
- دخول فلسفة ابن رشد وانتشارها في أوروبا المسيحية أوجد لها مؤيدين، شكلوا بدورهم مذهبًا فلسفياً سمي بالرشدية اللاتينية.
- معارضة الكنيسة وفلاسفة اللاهوت للرشدية لم يحد من انتشار أفكارها بين أساتذة جامعتي باريس وبادوفا الإيطالية.

- تمسك أولئك الأساتذة وعلى رأسهم "سيجر دي براban" بالفكر الرشدي، جعل أهم الجامعات الأوروبية إذاك تعتمد عليه كمرجعية لها في كثير من المسائل.

- للفكر الرشدي تأثير مباشر وغير مباشر الأول يظهر من خلال الرشدية اللاتينية والثاني نجده في فلسفة الإكويني.

- أن الإكويني يذهب إلى ما ذهب إليه ابن رشد في البرهنة على وجود الله وحدوث العالم.

المصادر والمراجع

أولا: الكتب المقدسة

1-القرآن الكريم.

2-العهد الجديد(إنجيل يوحنا).

ثانيا: قائمة المصادر

1-ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، (ط1)، 1998.

2-ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (ط2)، 1964.

3-ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من إتصال**، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، (ط2)، (د ت).

4-ابن رشد، **فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من إتصال**، تحقيق ألبيرت نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، (ط2)، 1989.

5-توما الإكويني، **الخلاصة اللاهوتية**، ترجمة بولس عواد، المجلد الأول، (د ط)، 1882.

ثالثا: قائمة المراجع

أ. باللغة العربية:

1-إبراهيم بيومي مذكور، **أثر العرب و الإسلام في النهضة الأوروبية**،(بحث منشور ضمن دراسة أعدها مركز تبادل القيم الثقافية بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية و

العلوم و الثقافة)، الهيئة المصرية العامة، (د ط)، 1970.

2-إبراهيم مذكور، **الفلسفة الإسلامية منهج و و تطبيقه**، (د ط)، (د ت)، (ج2).

3-إتين جلسون، **روح الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى**، ترجمة إمام عبد الفتاح، مكتبة مدبولي، (ط3)، 1996.

4-أحمد أبو زيد، **أثر العرب و الإسلام في النهضة الأوروبية**، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، (د ط)، 1970.

5-أحمد الغامدي، **الصراع بين الكنيسة و العلم، أسبابه و آثاره**، (د ط)، (د ت).

6-أحمد علي الملآ، **أثر العلماء المسلمين في الحضارة الأوروبية**، دار الفكر، دمشق، سوريا، (ط2)، 1981.

7-أحمد علي عجيبة، **أثر الكنيسة على الفكر الأوروبي**، دار الآفاق العربية، (ط1)، 2004.

8-أرنست رينان، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (د ط)، 1957.

9-أليسكي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، عالم المعرفة، الكويت، (د ط)، 1996.

10- إميل برهييه، **تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط والنهضة**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (ط2)، 1988.

11- أنخل جنثالث، **تاريخ الفكر الأندلسي**، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د ط)، (د ت).

12- برتراند راسل، **تاريخ الفلسفة الغربية**، ترجمة زكي نجيب محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.

13- جمال الدين الكيلاني، **في التاريخ الأوروبي الوسيط**، مكتبة المصطفى، القاهرة، (د ط)، 2011.

14- جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، دار الكتاب العالمي، بيروت، لبنان، (ط3)، 1995.

15- جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، (ط2)، (د ت).

16- حسين الشافعي، **التيار المشائي في الفلسفة الإسلامية**، دار الثقافة العربية، القاهرة، (د ط) 1998.

17- حمادي العبيدي، **ابن رشد و علوم الشريعة الإسلامية**، دار الفكر العربي، بيروت، (ط1)، 1991.

18- حمدي عبد المنعم محمد حسين، **التاريخ السياسي والحضاي للمغرب والأندلس في عصر المرابطين**، دار المعرفة الجامعية، (د ط)،1997.

19- خالد يونس، **اليهود في الدولة العربية الإسلامية في الأندلس**، دار الأرقم، غزة، فلسطين، (د ط)،2010.

20- دي لاسي أوليري، **الفكر العربي و مركزه في التاريخ**، ترجمة إسماعيل البيطار، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (ط3)،1982.

21- زينب محمود الخضيري، **أثر إبن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، دار الثقافة، القاهرة، (د ط)، 1983.

22- سعدون عباس، **دولة المرابطين في المغرب و الأندس، عهد يوسف بن تاشفين،** دار النهضة العربية، بيروت، (ط1)، 1985.

23- عادل درويش، **الكنيسة أسرارها و طقوسها**، دار ابن حزم،القاهرة، (ط1)، 2012.

24- عاطف العراقي، **النزعة العقلية في فلسفة بن رشد**، دار المعارف، القاهرة، (ط 4)، 1984.

25- عباس محمود العقاد، **ابن رشد**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د ط)، (د ت).

26- عبد الرحمن الحجي، **التاريخ الأندلسي من الفتح الإسلامي حتى سقوط غرناطة،** دار العلم، بيروت، (ط2)، 1981.

27- عبد الرحمن بدوي، **فلسفة العصور الوسطى**، دار القلم، بيروت، لبنان، (ط3)، 1979.

28- عبد السلام غرميني، **المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري**، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء، المغرب، (ط1)،2000.

29- عبد اللطيف قودة، **موقف إبن رشد الفلسفي من علم الكلام و أثره في الإتجاهات الفكرية الحديثة**، دار الفتح، (ط1)،2009.

30- عصمت عبد اللطيف، **الأندلس في نهاية المرابطين ومستهل الموحدين، عصر الطوائف الثاني**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (ط1)، 1988.

31- علي زيعور، **أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية**، دار إقرأ، بيروت، لبنان، (ط1)، 1983.

32- عمر فروخ، **عبقرية العرب في العلم و الفلسفة**، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (ط2)، 1952.

33- عمر محمد التومي، **مقدمة في الفلسفة الإسلامية**، الدار العربية، طرابلس، ليبيا، (ط3)، 1982.

34- فرح أنطوان، **فلسفة إبن رشد**، كلمات، القاهرة، (د ط)، (د ت).

35- فرح نعيم، **الحضارة الأوروبية في العصور الوسطى**، منشورات جامعة دمشق، (ط2)، 2000.

36- كامل حمود، **دراسات في تاريخ الفلسفة العربية**، دار الفكر اللبناني، بيروت، (ط1)، 1990.

37- ماجد فخري، **أرسطو طاليس المعلم الأول**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت).

38- ماهر عبد القادر، حربي عباس عطيتو، **دراسات في فلسفة العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (د ط)، 2000.

39- محمد أبو زهرة، **ابن حزم حياته و عصره، آراؤه و فقهه**، دار الفكر العربي، القاهرة، (د ط)، (د ت).

40- محمد البيهي، **الفكر الإسلامي في تطوره**، مكتبة وهبة، القاهرة، (ط2)، 1981.

41- محمد العروسي، **الحروب الصليبية في المشرق والمغرب**، دار الغرب الإسلامي، (د ط)، 1982.

42- محمد بن صعيلك، **الإمام ابن حزم الظاهري إمام أهل الأندلس**، دار العلم، دمشق، (ط1)، 1995.

43- محمد بن عبود، **جوانب من الواقع الأندلسي في القرن 5هـ**، المعهد الجامعي للبحث العلمي، تطوان، المغرب، (د ط)، 1987.

44- محمد بن موسى، **الصفات والخصائص التي أبرزت الإمام يوسف بن تاشفين**، دار الأندلس الخضراء، جدة، الرياض، (ط1)، 2010.

45- محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، (ط10)، 2009.

46- محمد عبد الحميد، **الطريق من دمشق إلى قرطبة**، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، (د ط)، 2010.

47- محمد عبد الله عنان، **دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس**، مكتبة الخانجي، القاهرة، (ط2)،1990.

48- محمد عبده حتاملة، **الأندلس التاريخ والحضارة والمحنة**، عمان، الأردن، (د ط)، 2000.

49- محمد عقيل بن علي المهدي، **دراسات في الفلسفة الإسلامية**، دار الحديث، القاهرة، (ط2)، (د ت).

50- محمد فتحي عبد الله، **مترجموا وشراح أرسطو عبر العصور**، الإسكندرية، (د ط)، 2003.

51- محمد لطفي جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د ط)، 2012.

52- محمود سعيد عمران، **حضارة أوروبا في العصور الوسطى**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،(د ط)، 1998.

53- محمود قاسم، **الفيلسوف المفترى عليه ابن رشد**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د ط)، (د ت).

54- محمود قاسم، **نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني**، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، (د ط)، (د ت).

55- مصطفى صادق الرافعي، **تاريخ آداب العرب**، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، (ط1)، 1997،ج2.

56- مقداد عرفة منسية، **ابن رشد فيلسوف الشرق والغرب**، الجامعة التونسية، تونس، (ط1)، 1999، ج2.

57- مونتجومري وات، **فضل الإسلام على الحضارة الغربية**، ترجمة حسين أحمد أمين، دار الشروق، بيروت، (ط1)، 1983.

58- ميلاد ذكي غالي، **الله في فلسفة توما الإكويني**، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د ط)، (د ت).

59- هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، (ط1)، 2005.

60- هنري كوربان، **الخيال الخلاق في تصور ابن عربي**، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب، (ط2)، 1975.

61- هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروى وحسن قبيسي، عويدات، بيروت، لبنان، (ط2)، 1998.

62- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د ط)، (د ت).

63- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مؤسسة هنداوي، القاهرة، (د ط)، (د ت).

ب. باللغة الأجنبية:

1-Corbin. Henry, **History of islamic philosophy**, Islamic publication for the institute of ismaili studies, londo

2-Etienne Gilson, **Le Thomisme**, introduction au système de saint Thomas D'Aquin,librairie philosophique J.vrain, paris, 1922.

رابعا:المجلات:

1-إبراهيم أحمد الديبو، **موقف الغزالي من علم الكلام وأدلة المتكلمين**، مجلة جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية و القانونية، المجلد 27، العدد الثالث، 2011.

2-عبد الكريم عبيدات، **أدلة وجود الله عند الفلاسفة**، مجلة جامعة دمشق، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، 2006.

3-محمد عباسة، **مجلة حوليات التراث**، جامعة مستغانم، الجزائر، العدد11، 2011.

خامسا:المعاجم و الموسوعات:

1-جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، دار الكتاب اللبناني، (د ط)، 1982، ج2.

2-جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، دار الطليعة، بيروت، (ط3)، 2006.

3-جوئيل رضوان، **موسوعة الترجمة،** ترجمة محمد بحياتن، منشورات مخبر الممارسات اللغوية، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، (د ط)، (د ت).

4-خير الدين الزركلي، **الأعلام قاموس تراجم،** دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، المجلد الثامن، (ط13)، 1998.

5-سعدون محمد السموك، **موسوعة الأديان والمعتقدات القديمة،** دار المناهج، عمان، الأردن، (ط1)، 2002.

6-عادل فرج، **موسوعة آباء الكنيسة،** دار الثقافة، القاهرة، (ط2)، 2006، ج1.

7-عبد الرحمن بدوي، **ملحق موسوعة الفلسفة،** المؤسسة العربية، بيروت، (ط1)، 1996.

8-فؤاد كامل وآخرون، **الموسوعة الفلسفية المختصرة،** دار القلم، بيروت، لبنان، (د ط)، (د ت).

9-محمد فارس، **موسوعة علماء العرب والمسلمين،** المؤسسة العربية، بيروت، لبنان، (ط1)، 1993.

10- منير البعلبكي، **معجم أعلام المورد،** دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (ط1)، 1992.


الفهرس

فهرس الموضوعات

ملخص:

انتقلت فلسفة ابن رشد إلى أوربا. وأوجدت لنفسها مكانة بين دكاترة اللاهوت، الذين اختلفت آراؤهم حول المسائل التي أثارتها، وقد كان من أهمها: مسألة قدم العالم، ونظرية العقل الفعال، والعلاقة بين الفلسفة والدين، والتي وصلت الغرب المسيحي عن طريق ترجمة كتابات ابن رشد وشروحاته عن مؤلفات أرسطو إلى اللاتينية، هاته الأخيرة التي لقيت صدى لدى معظم فلاسفة اللاهوت وعلى إثر ذلك شكلوا تيارًا فلسفيًا عرف باسم الرشدية اللاتينية، حيث ظهر هذا التيار وتطور في جامعة باريس بزعامة سيجر دي برابان Siger de Brabant (1235-1281) ومن ثمة انتقل إلى جامعة بادوفا الإيطالية وفيها حظي بحرية أكبر لم يعهدها من قبل، ماجعله يستمر حتى القرن 17م.

ABSTRACT

Averoes' philosophy found itself a place in Euroup among the theologists who did go different ways concerning its issues;
Such as the antiquity, the effective mind theory, and the relationship between philosophy and relegion which reached the Chritian West through Averoes' translated books and exegeses on Aristotle to Latin. This latter was widely accepted by most of the European theologists. Accordingly, they formed a philosophy stream known as Latin Averoes that appeared and developped at Paris University headed by Siger de Brabant 1235-1281 who moved later to Padova University in Italy where he was given all the liberty and hence stayed there untill the 17 th century.